Die Lehren

des

Hugo und Richard von St. Victor

dargestellt von

Dr. Wilhelm Kaulich,

ausserordentl. Mitgliede der kön. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften, Privatdocenten für Philosophie an der k. k. Universität zu Prag.

(Für die Abhandlungen der k. böhm. Ges. der Wiss. V. Folge XIII. Band.)

PRAG 1864.

Druck von Dr. Ed. Grégr. — Selbstverlag der Gesellschaft.

I. Hugo von St. Victor.

Unter den vielen Klosterschulen zeichnete sich im zwölften Jahrhunderte die von Wilhelm von Champeaux gegründete Schule zu St. Victor besonders aus. Die hervorragendsten Lehrer an dieser Schule waren Hugo und Richard von St. Victor.

Hugo, wahrscheinlich in Flandern geboren, machte in seiner Jugend eine Reise durch die sächsischen Lande und hielt sich eine Zeit lang im Kloster zu Hamersleben auf. Er fasste den Entschluss, der Welt zu entsagen und sich in die Stille des Klosters zurückzuziehen; er begab sich zu dem Ende gegen 1118 noch im jugendlichen Alter nach Frankreich und trat in die Abtei zu St. Victor zu Marseille ein, von wo er jedoch bald in den Orden der regulirten Lateranensischen Chorherren der Abtei zu St. Victor in Paris übertrat, wo ihn Abt Gilduin anfnahm. Hugo übernahm bald die Leitung der Klosterschule zu St. Victor und zeichnete sich durch Gelehrsamkeit und Liebenswürdigkeit im Umgange mit seinen Mitbrüdern so aus, dass er einstimmig zum Abte von St. Victor gewählt wurde, in welcher Stellung er bis zu seinem Tode verblieb.[1])

Der frühe Eintritt ins Kloster und die dadurch hervorgerufene Abgeschiedenheit von der Welt bewirkte, dass sein wissenschaftliches Streben zumeist theologischen Gegenständen gewidmet war, so dass bei ihm die freie Forschung in den Hintergrund tritt und sein Bemühen vorzugsweise auf die richtige Erfassung der dogmatischen Heilswahrheiten und die Gewinnung des vollen Verständnisses der in der Bibel enthaltenen Offenbarungen gerichtet ist. Dieses mag viel zu der innigen Freundschaft mit dem von gleichem Streben beseelten Bernhard von Clairveaux beigetragen haben. Beide galten als hervorragende Gelehrte und höchst geachtete Männer ihrer Zeit.[2])

Die anerkannte Gelehrsamkeit vorzugsweise auf dem Felde der Theologie mag die veranlassende Ursache gewesen sein, dass Hugo von Ludwig König von Frankreich aufgefordert wurde, eine Interpretation der coelestis hierarchia des Pseudo-Dionysius Araiopagita zu schreiben. Hugo unterzog sich dieser Arbeit, jedoch so, dass er nicht den Originaltext, sondern die durch Johannes Scotus bewerkstelligte Uebersetzung zur Grundlage nahm.

---

[1]) Nouvelle biographie générale T. 25 p. 436.

[2]) Hugonis de st. Victore opera omnia ed. Garzonius T. I. Hugonis de st. Vict. vita. — Duo infoelicitatis illius temporis solatia occurrerunt; Bernardus Clarevallensis abbas et Parisiensis Hugo, quos veluti duo coeli luminaria infausto illi saeculo omnipotens rerum conditor providit, ut eorum virtutibus scientia, ingenio, probitate, ac singulari verbi Dei facundia totum revirescere videretur.

Dieser Umstand deutet auf ein Doppeltes hin. Zuerst berechtigt er zu der Ansicht, dass die Kenntniss des Griechischen selbst bei hervorragenden Männern der Zeit keine umfassende gewesen sein mag, so dass sie kaum über die Anfangsgründe der Grammatik und einige Etymologien hinausreichte. Ferner wird daraus ersichtlich, dass Johannes Scotus trotz der erfolgten Verurtheilung seiner Schriften, selbst bei Männern von anerkannter, orthodox kirchlicher Gesinnung in einem so hohen Ansehen stand, dass er als ein Neubegründer der wissenschaftlichen Theologie angesehen wurde.[1]) Namentlich mag das erste und zweite Buch der Hauptschrift des Johannes Scotus „De divisione naturae“ viel benutzt worden sein; so manche Phrase und Ausdrucksweise ist selbst in die Schriften des Hugo übergegangen.

Unter den Kirchenvätern hat Augustinus für Hugo die grösste Bedeutung, und er eignete sich die Schreibweie desselben in dem Grade an, dass er für einen Nachahmer des Augustinus galt.[2]) Ausser Augustinus finden wir Ambrosius, Hieronymus, Hilarius, Isidorus und Beda häufiger citirt; aber auch Abälard wird in theologischen Fragen mit Achtung genannt.[3])

Von den Schriften Platos werden Protagoras und Timäus erwähnt;[4]) doch scheint er sie kaum im Zusammenhange gelesen zu haben, vielmehr mag seine Kenntniss davon nur aus den Kirchenvätern herrühren. — Genauere Kenntniss mag er von dem Inhalte der logischen Schriften des Aristoteles besessen haben; allein auch diese hat er nicht aus dem Originaltexte geschöpft, sondern Boëtius ist für ihn, wie für die übrigen Lehrer seiner Zeit die Hauptquelle gewesen. Ausser diesem verweist er hinsichtlich der zur Logik gerechneten Grammatik auf Donatus, Servius, Priscianus, Barbarismus und Isidorus.[5]) — Dabei kann die Frage aufgeworfen werden, ob er auch die durch die Araber bewerkstelligten Uebersetzungeu und Bearbeitungen der aristotelischen Schriften gekannt habe. Diese Frage müssen wir dahin beantworten, dass Hugo dieselben wenigstens theilweise kennen gelernt haben musste, da er sich auf Avicenna beruft.[6]) Wir können daher keinesfalls der Ansicht des Herrn Professor Prantl beipflichten, welcher meint, dass Hugo die allgemein zugängliche Literatur der Logik verschmäht zu haben und über einige Stellen des Martianus Capella, Isidorus und Boëtius nicht weit hinausgekommen zu sein scheine;[7]) vielmehr sehen wir uns zur Annahme des Gegentheils bewogen, denn verbindet man mit dem Voranstehenden noch die Aeusserung Hugo's, dass er mit Vorliebe Logik betrieben habe,[8]) so liegt die Vermuthung nahe, dass

---

[1]) Opp. T. II. Lib. excerpt. prior. I. c. 24. Theologus primus apud Graecos Linus fuit, apud Latinos Varro et nostris temporibus Joannes Scotus de decem in Deum categoriis. T. III. Erud. didasc. Lib. III. c. 2.

[2]) Opp. T. I. Hug. de st. Vict. vita. Nemini quoque dubium est, Hugonem nostrum divinarum atque humanarum litterarum exquisita eruditione clarissimum, et Augustini doctrinæ ac phraseos usque adeo æmulatorem extitisse, ut Augustini lingua communi omnium eruditorum sui temporis adagio dictus sit.

[3]) Opp. T. I. Quæst. circa ep. Paul. ad Rom. quaest. 39.

[4]) Ibd. Annot. eluc. in pentat. c. I.

[5]) Ibd. T. III. Erud. didasc. L. II. c. 30.

[6]) Opp. T. I. Annot. eluc. in Johelem p. 125. Item Avicenna: duo contraria simul in eodem esse non possunt.

[7]) Prantl Gesch. d. Logik II. p. 111.

[8]) Opp. T. III, In specul. de myst. eccl. Prol. Cum autem libentius quia facilius et audentius logicas quam theologicas (jure consuetudinis) revolvam sententias.

er auch auf dem Gebiete der Dialektik schriftstellerisch thätig gewesen sein mag. Da wir aber in der von Garzonius bewerkstelligten Gesammtausgabe seiner Schriften keine finden, die speciell die Logik, oder einen einzelnen Theil derselben, zum Gegenstande der Untersuchung hat, so erscheint es wahrscheinlich, dass nicht alle Schriften darin enthalten sind, und dass die auf die Logik sich beziehenden entweder gar nicht auf uns überkommen oder noch unter den bisher nicht genügend durchforschten Manuscripten einiger Bibliotheken begraben sind.

Ausser den genannten Schriftstellern, denen Hugo seine Bildung verdankte, müssen noch Cicero und Seneca genannt werden.

Unter den in der genannten Gesammtausgabe veröffentlichten Schriften befinden sich einige, deren Echtheit mit Grund bezweifelt wird; diese sind jedoch meist von untergeordneter Bedeutung bis auf die Schrift „De anima“ und die „Libri excerptionum.“ Was die erstgenannte Schrift betrifft, so wird das erste und dritte Buch dem Bernhard von Clairveaux zugeschrieben und zwar unter den Titeln: „Meditationes“ und „De interiori domo.“ Das zweite Buch wurde unter die Schriften des Augustinus aufgenommen, wohin es jedoch zuverlässig nicht gehört; denn darin wird Boëtius citirt, der ja später als Augustinus auftrat. Es wird aber auch des cisterzienser Mönches Isaak erwähnt, welcher wieder erst nach Hugo auftrat. Das vierte Buch endlich fand Garzonius stets nur Hugo zugeschrieben, obwohl auch dieses unecht ist; aber auch alle viere fand er in einem Codex zusammengeschrieben und als Schriften Hugos bezeichnet.[1]) Von einiger philosophischer Bedeutung ist nur das zweite Buch; doch darf sein Werth nicht überschätzt werden, denn es besteht fast nur aus einer Sammlung verschiedener Stellen, welche aus älteren und neueren Kirchenschriftstellern zusammengetragen und nicht gerade aufs Beste geordnet und verbunden worden sind. Die einzelnen Sätze dieser Schrift finden sich fast sämmtlich auch in den anerkannt echten Schriften des Hugo, allerdings etwas zerstreut vor, und zwar häufig ganz mit denselben Worten, so dass die Vermuthung Rousselot's,[2]) dass die Schrift „De anima“ auf Grundlage der Schriften des Hugo sei verfasst worden, eine grosse Wahrscheinlichkeit gewinnt. Sie soll übrigens den cisterzienser Mönch Alcher zum Verfasser haben. Doch muss die Schrift schon kurze Zeit nach dem Tode Hugos verfasst und verbreitet worden sein, denn Richard von St. Victor hat dieselbe bereits benützt. Da wir der Ansicht Rousselot's beipflichten, haben wir uns erlaubt, auch eine Stelle aus dieser Schrift, und zwar die, worin die Extase beschrieben wird, bei der Darstellung der Lehre des Hugo zu benützen.

Hinsichtlich der Libri excerptionum deutet schon der Titel darauf hin, dass Stellen aus den verschiedensten Schriften zusammengetragen wurden, es mag vielleicht auch Mancherlei hinzugekommen sein, was nicht von Hugo herrührt; allein das, was sich darin über Philosophie und ihre Theile vorfindet, das hat auch Hugo in anderen Schriften stellenweise und zwar fast wörtlich aufgenommen, so dass wir es demnach als seine Ansicht ansehen

---

[1]) Opp. T. II. De anima Libri quatuor.

[2]) Études sur la phil. dans le moyen-âge T. I. p. 328. Mais ce qui est indubitable, c'est que cet écrit a été enspiré par ceux de Hugues dant la reputation était immense alors et les ouvrages trèsrepondus.

können. Dabei sei noch bemerkt, dass die vier ersten Bücher der Libri excerptionum priorum auch in der Gesammtausgabe der Schriften des Richard von St. Victor sich vorfinden.

Ebenso können wir nicht umhin, noch beizufügen, dass der dem Hildebert von Lavardin zugeschriebene „Tractatus theologicus,“ von dem sich in der Gesammtausgabe der Schriften Hildeberts nur ein Bruchtheil befindet, identisch ist mit der dem Hugo zugeschriebenen Summa sententiarum, und zwar enthält der Tractatus theologicus die Tractate I., II., III. und von Tr. IV. c. 1, 2, 3 init. Beaugendre, der Herausgeber der Schriften Hildeberts, sucht zwar die Echtheit des Tractatus theologicus darzuthun; allein er muss am Schlusse seiner Argumentation eingestehen, dass er es durch seine Beweisführung nur bis zu einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit gebracht habe.[1]) Der Tractatus theologicus unterscheidet sich nur durch andere Kapiteleintheilungen, deren Nummern fortlaufend sind, während in der Summa sententiarum sieben Tractate angeführt werden, von denen jeder mit c. 1. beginnt. Vergleicht man aber die Summa sententiarum mit der Schrift Hugos „De sacramentis,“ so kann die Identität des Verfassers kaum in Frage gestellt werden. — Vergleicht man dagegen die Summa sententiarum und die Schrift De sacramentis christianae fidei mit den Libris sententiarum des Petrus Lombardus, so findet man, dass der grösste Theil des Inhaltes der ersteren in die letztere Schrift wörtlich übergegangen ist; nur ist der fortlaufende Text durch Beantwortung einer Menge von Zwischenfragen unterbrochen und erweitert. Die Möglichkeit, dass Petrus Lombardus die Schriften Hugos benützen konnte, erhellet daraus, dass Hugo schon 1141 starb, während Petrus Lombardus entweder um 1160 oder 1164 das Leben beschloss. Petrus Lombardus befand sich unter den auf Hugo folgenden Lehrern der Schule zu St. Victor, konnte daher auch Hugos Schriften selbst benützt haben. Somit gebührt jedenfalls Hugo von St. Victor das Verdienst, die Hauptsätze der theologischen Gelehrsamkeit in einem systematischen Zusammenhange dargestellt und vorgetragen zu haben.[2])

---

[1]) Vener. Hild. Lav. opp. p. 1006—7. Wir müssen hier gleichzeitig bemerken, dass wir bei der Abfassung unserer Geschichte der scholastischen Philosophie den Argumentationen des Beaugendre ein grösseres Gewicht beigelegt haben, als sie verdienen und desshalb den tractatus theologicus für echt hielten, welchen Fehler wir hier berichtigen.

[2]) Indem wir soeben des Petrus Lombardus erwähnten, mag hier noch Folgendes über diesen Lehrer des Mittelalters Platz finden. Petrus Lombardus, geboren auf dem Gebiete von Novara zu Lumello, studirte zu Bologna, dann zu Reims und Paris, später wurde er Lehrer der Theologie zu Paris und endlich 1159 Bischof von Paris. Er sass jedoch nur kurze Zeit auf dem Bischofssitze, denn er starb schon 1160, nach Einigen 1164. Die Libri sententiarum sind die bedeutendste Schrift, die wir von ihm besitzen. Darin sind alle Hauptstellen, die sich auf die Begründung einzelner Dogmen beziehen, aus den Kirchenvätern zusammengetragen. Häufig werden bei einzelnen Punkten Ansichten der Kirchenväter, die sich wie ja und nein zu einander verhalten, einander entgegengestellt, in welchem Falle wir aber meistens eine definitive Entscheidung am Schlusse der Auseinandersetzung vermissen. Obwohl die Darstellung im Allgemeinen eine sehr klare und deutliche genannt werden muss, so finden wir doch bei den einzelnen Parthien der Schrift durchaus keinen inneren logischen Zusammenhang und eine logische Eintheilung des Stoffes, sondern zuerst wird von Gott, dann von den Creaturen, dann von den Sacramenten des alten und neuen Gesetzes gehandelt. Von Petrus Lombardus stammt auch ein Commentar über die Psalmen, Catena, Magna glossa; derselbe nimmt sich die Glossen des Anselm von Laon zum Muster, ist aber ausführlicher. Von einem anderen Commentar über die Uebereinstimmung der vier Evangelien sind wenig Manuscripte vorhanden, was auf die geringe Bedeutung

Endlich erlauben wir uns zu bemerken, dass wir wohl bald genaue und zuverlässige Aufschlüsse über die echten und unechten Schriften des Hugo von St. Victor erhalten dürften, indem der durch seine Geschichte der scholastischen Philosophie rühmlichst bekannte Barthélemy Hauréau es unternommen hat, durch eine abermalige sorgfältige Untersuchung der Manuscripte die echten Schriften Hugos von den unechten zu sondern.[1])

In den von Hugo unternommenen Erklärungsversuchen der meisten Partien der heiligen Schrift waltet die allegorisch-mystische Erklärungsweise vor.

Eine systematische Darstellung einer philosophischen Weltanschauung, wie überhaupt eine systematische Darstellung und Gliederung einzelner philosophischen Disciplinen findet sich in den Schriften Hugos nicht, auch würde man vergeblich eine solche versuchen. Nur die Grundideen des Christenthums, die von ihm mit aller Consequenz festgehalten werden, bilden allenfalls einen leitenden Faden in den vielen Kreuz- und Querzügen durch die verschiedensten Gebiete des menschlichen Wissens.

Wie wenig es ihm überhaupt um systematische Sonderung der einzelnen Wissenssphären zu thun war, zeigen am deutlichsten die Libri excerptionum und Eruditiones didascalicae, worin über Philosophie, Theologie, Physik und die verschiedenartigsten Gebiete des menschlichen Wissens bis zur Kriegskunst, Landwirthschaft u. s. w. gehandelt wird, so dass sich hier dasselbe Streben eines encyclopädischen Sammelns des Wissenswerthesten aus den verschiedensten Gebieten des menschlichen Wissens wiederholt, welches sich bei Isidorus, Beda und Anderen vorfindet. Eine der gelungensten Partien dieser Realencyklopädie ist, eine übersichtliche Darstellung der Weltgeschichte, die sich manches moderne Schulbuch für Gymnasien zum Muster nehmen könnte.

Hugo ist zwar der Ansicht, dass alle Wissenschaften zusammenhängen, allein er selbst hat diesen Zusammenhang nicht dargestellt. Er verweist, wie seine Vorgänger, auf Aegypten als die Wiege der Wissenschaften, von wo sich dieselben zuerst nach Griechenland und von da nach Italien verpflanzt haben.

Hinsichtlich der Eintheilung der einzelnen Wissenschaften finden wir bei Hugo noch die Sonderung derselben nach dem Trivium und Quadrivium vor, aber er fordert, dass alle einzelnen Dienerinnen der Theologie sein sollen. Dabei habe es das Trivium mit der Bedeutung der Worte, das Quadrivium mit der Bedeutung der Dinge selbst zu thun.[2]) In dieser Hinsicht hält er an der Meinung des Aristoteles fest, dass die Bedeutung der Worte von

---

hinweist. Dann stammt von ihm ein Commentar über die Briefe des hl. Paulus, welcher noch im sechzehnten Jahrhunderte ein sehr gelesenes Buch war. Ausserdem finden sich noch mehrere Reden von ihm ungedruckt in Manuscripten. Einen besonderen philosophischen Werth vermögen wir in den Schriften des Petrus Lombardus nicht zu finden, wenn auch namentlich die Libri sententiarum für die Entwicklung der Theologie von Bedeutung sind und lange Zeit als ein unentbehrliches Handbuch der theologischen Gelehrsamkeit galten. (Nouvelle biographie générale T. 40.)

[1]) Nouvelle biographie générale T. 25, p. 437, 38.

[2]) Opp. T. I. De scripturis et scriptoribus prænotatiunculæ c. 13. Septem liberales artes huic scientiæ subserviunt. Trivium ad significationem vocum; quadrivium ad rerum significationem respicit. — — T. III. Erud. didasc. L. II. c. 10.

menschlichem Uebereinkommen, dagegen die Bedeutung der Dinge von Gott selbst herrühren.[1]) Die Letztere komme vorzugsweise in der Theologie zur Anwendung.

Ausser dieser Sonderung wird auch der Dreitheilung der Philosophie in Ethik, Physik und Theologie gedacht, wobei von der Ethik ausgegangen wird,[2]) weil sittlicher Lebenswandel eine Grundbedingung eines höheren Wissens ist. Eben so kennt er die Eintheilung der Philosophie in Logik, Ethik und Physik,[3]) welche Dreitheilung identisch sei mit der andern in Logik, Ethik und theorica scientia, auch kurzweg nur theorica genannt.

Nach dieser letzteren Unterscheidung hat die Logik das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und die richtigen Schlussweisen zu lehren, während die Ethik die richtige Lebensweise und die Form der Disciplin nach den Grundsätzen der Tugenden auseinandersetzt. Die Theorica endlich stellt Forschungen über die Gesammtheit des Seienden und Nichtseienden an.[4])

Dieser Dreitheilung wird an anderen Orten noch als vierter Theil die Mechanik beigefügt, welche es mit der Betrachtung der veränderlichen Dinge und der Fürsorge um das dem menschlichen Körper Nöthige zu thun hat.[5])

Die Theorica besteht wieder aus drei Theilen, der Mathematik, Physik und Theologie. Mit Hilfe dieser drei Disciplinen erhebt sich der der Erforschung der Wahrheit sich widmende Geist stufenweise bis zur Betrachtung des Höchsten für den Menschen Erkennbaren. Die Mathematik lehrt die sichtbaren Formen der sichtbaren Dinge erfassen; die Physik erforscht die unsichtbaren Ursachen der sichtbaren Dinge; die Theologie endlich betrachtet die unsichtbaren Substanzen und die unsichtbaren Naturen derselben. Durch diese Stufenfolge gelangt der Mensch zum Gipfel des philosophischen Wissens, welches Ziel jedoch nicht durch die Kräfte der menschlichen Vernunft allein, sondern nur im Vereine mit der göttlichen Gnade erreichbar ist.[6])

---

[1]) Opp. T. I. c. 14. Significatio vocum ex placito hominum, significatio rerum naturalis est et ex operatione creatoris volentis, quasdam res per alias significari. Est etiam longe multiplicior significatio rerum quam vocum.

[2]) Ibd. T. I. In Salom. Eccles. homiliæ. H. I. p. 40. Haud longe ab hoc genere tractationis etiam gentilium philosophi auditores suos informare consueverant: Primum ethicam, deinde physicam, postremo theologiam proponentes instruendis.

[3]) Ibd. T. II. Excerpt. prior. L. I. c. 23. T. III. Erud. didasc. L. II. c. 17.

[4]) Ibd. T. I. Annot. eluc. in D. Dion. hier. L. I. c. I. Philosophia itaque tres continet partes. Primam, id est logicam, quae vim modumque ratiocinatiorum, veri ac falsi judicium assumpsit. Secundam autem, id est ethicam, quae modum vivendi rectum et disciplinae formam secundum virtutum instituta disponit. Tertiam vero, id est theoricam, quæ sola verum in omni, quod est et non est, scrutari elegit. — — T. III. In speculum de myst. eccl. c. VIII. T. II. Lib. excerpt. prior. L. I. c. 3.

[5]) Ibd. T. II. Libri excerpt. L. I. c. 5, 6. T. III. Erud. didasc. L. I. c. 3. L. II. c. 2.

[6]) Ibd. T. I. Annot. eluc. in D. Dion. hier. L. I. c. 1. Hujus, id est, theoricæ tres partes sunt; prima mathematica, secunda physica; tertia theologia, in quibus contemplatio veritatis, quasi quibusdam contemplationum gradibus ad summum conscendit. Prima enim, id est mathematica, speculatur visibiles rerum visibilium formas. Secunda i. e. physica scrutatur invisibiles rerum visibilium causas. Tertia vero sola, i. e. theologia contemplatur invisibiles substantias et invisibilium substantiarum invisibiles naturas. Et est in his quasi progressio quædam et profectus mentis ad cognoscendum verum conscendentis. Per visibiles n. visibilium formas pervenitur ad invisibiles visibilium causas et per invisibiles

Die eben angeführten drei Theile erhalten auch noch andere Namen, nämlich die Theologie ist die Wissenschaft des Intellectiblen, die Physik heisst auch Physiologie und die Mathematik die Wissenschaft des Intelligiblen.[1])

Dabei wird der von Boëtius aufgestellte Unterschied zwischen Intellectibel und Intelligibel einfach angenommen, demzufolge das Intellectible nur durch reine Vernunfterkenntniss gefasst zu werden vermag, während bei Erfassung des Intelligiblen die Imagination mitwirken kann. Es ist dabei natürlich, dass dieselbe Sache zum Intellectiblen und Intelligiblen zugleich gehören kann, jenachdem ihre Erkenntniss durch reine Vernunfterkenntniss oder durch Mitwirkung der Imagination und Abstraction des Verstandes zu Stande kam. Doch ist dieses Letztere nicht bei allen Objecten möglich, indem Gott, die Ideen, die Hyle stets zum Intellectiblen gehören und dann auch die körperlichen Substanzen, wenn sie rein (ohne Beimischung sinnlicher Bilder) gedacht werden.[2]) Das Intelligible erfährt so oft eine Depravation, so oft es mit dem Körperlichen in Berührung kommt, indem es aus seiner Einfachkeit in eine Vielheit von sinnlichen Bildern auseinandergeht, und entgegengesetzte Qualitäten annimmt. Dieser Unterschied von Intellectibel und Intelligibel wird jedoch von Hugo selbst nicht strenge festgehalten.

---

visibilium causas ascenditur ad invisibiles substantias et earum cognoscendas naturas. Hic autem summa philosophiæ est et veritatis perfectio, qua nihil altius esse potest animo contemplanti. In hac sapientes mundi (sicut jam diximus) stulti facti sunt, quia solo naturali documento secundum elementata et speciem mundi incidentes, exemplaria gratiæ non habuerunt, in quibus etsi species erat humilis sed manifestior præstabatur demonstratio veritatis. Hic ergo stultam Deus fecit sapientiam hujus mundi, quoniam veritatem agnoscere non potuit, quoniam in sua eruditione formam humilitatis tenere contempsit. — T. III. Erud. didasc. L. II. c. 19.

[1]) Ibid. T. II. Excerpt. prior. L. I. c. 7. Aliter theorica dividitur in intellectibilem, physiologiam et intelligibilem. Aliter theorica dividitur in divinalem, naturalem, doctrinalem. Eadem namque est theologia intellectibilis et divinalis. Eadem est physica, physiologia, naturalis. Eadem est mathematica, intelligibilis, doctrinalis. — T. III. Erud. did. L. IV. c. 14.

[2]) Ibid. T. III. Erud. didasc. L. II. c. 2. Philosophia dividitur in theoricam, practicam, mechanicam et logicam. Hæ quatuor omnem continent scientiam. Theorica interpretatur speculativa, practica activa, quam alio nomine ethicam, id est, moralem dicunt, eo quod mores in bona actione consistant. Mechanica adulterina, quia circa hominum opera versatur. Logica sermotionalis, quia de vocibus tractat. Theorica dividitur in theologiam, mathematicam et physicam. Hanc divisionem Boëtius facit aliis verbis: theoricam secans in intellectibilem et intelligibilem et naturalem; per intellectibilem significans theologiam, per intelligibilem mathematicam, per naturalem physicam. c. 3. Intellectibile est, quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens nullis unquam sensibus sed sola tantum mente intellectuque capitur. Quæ res ad speculationem Dei atque ad animi incorporalitatem considerationemque veræ philosophiæ indagatione componitur, quam, inquit, Græci theologiam nominant. Dicta autem theologia, quasi sermo habitus de divinis; Θεὸς enim Deus, λόγος sermo vel ratio interpretatur. Theologia igitur est, quando aut ineffabilem naturam Dei aut speciales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus. c. 4. Eadem igitur res diversis respectibus intellectibilis simul et intelligibilis est. Intellectibilis eo, quod incorporea sit natura et nullo sensu comprehendi possit. Intelligibilis vero ideo, quod similitudo quidem est sensibilium, nec tamen sensibilis. Intellectibile est enim quod nec sensibile est nec similitudo sensibilis. Intelligibile autem, quod ipsum quidem solo percipitur intellectu, sed non solo intellectu percipit, quia imaginationem vel sensum habet, quo ea, quæ sensibus subjacent, comprehendit. Tangendo ergo corpora degenerat, quia dum

Von den genannten Disciplinen hat es nur die Physik, welche die Ursachen der Dinge in ihren Wirkungen und die Wirkungen in ihren Ursachen betrachtet, unmittelbar mit den Dingen der Erscheinungswelt zu thun, während alle anderen sich mit den Vernunftbegriffen der Dinge befassen.[1]) — Die Unterabtheilungen der Ethik werden so wiedergegeben, wie sie von Aristoteles sind aufgestellt worden.[2])

Von allen genannten Disciplinen hat die Logik am spätesten ihre Darstellung gefunden. Ueberhaupt waren alle Wissenschaften viel früher in ihrer Anwendung vorhanden, bevor ihre einzelnen Regeln und Lehrsätze durch Reflexion und Abstraction gewonnen und in systematischem Zusammenhange dargestellt wurden.[3]) Die Logik ist erfunden worden, um die übrigen Disciplinen sprachrichtiger, wahrheitsgemässer und eleganter abhandeln zu können. Da in ihr über die Natur der Worte und Begriffe gehandelt wird, so muss auch naturgemäss ihre Erlernung dem Aneignen der anderen Wissenschaften vorangehen.[4]) Ueberhaupt soll bei der Aneignung der Disciplinen die Ordnung eingehalten werden, dass der zu allem anderen Wissen nöthigen Eloquenz wegen zuerst Logik gelesen würde, auf welche Ethik zu folgen hat, durch die das geistige Auge gereinigt endlich befähigt wird, zur Betrachtung der Theorica zu schreiten.[5])

Die Logik wird aber von Hugo keinesfalls als bloss formale Logik gefasst, sondern auch ihre Betrachtungen müssen sich dem Realen zuwenden, indem sie Untersuchungen über die Art- und Gattungsbegriffe anzustellen hat und dieselben einerseits durch reine Vernunft,

---

visibiles corporum formas per sensuum passiones percurrit easque attractas per imaginationem in se trahit, totiens a sua simplicitate scinditur, quotiens aliquibus contrariæ passionis qualitatibus informatur. Cum vero ab hac distractione ad puram intelligentiam conscendens in unum se colligit, fit beatior intellectibilis substantiæ participatione. — c. 6. Est igitur (ut apertius dicam) intellectibile in nobis id, quod est intelligentia, intelligibile vero id, quod est imaginatio. Intelligentia vero est de solis rerum principiis: Deo, ideis et hyle et de corporeis substantiis pura certaque cognitio. Imaginatio est memoria sensuum ex corporum reliquiis inhærentibus animo principium cognitionis per se certum nihil habens.

[1]) Ibd. T. III. Erud. didasc. L. II. c. 17. Physica causas rerum in effectibus suis, et effectus in causis suis investigando considerat. c. 18. — Sola physica proprie de rebus agit, cæteræ omnes de intellectibus rerum.

[2]) Ibid. L. II. c. 20. L. VI. c. 14. T. II. Excerpt. prior. L. I. c. 13.

[3]) Ibid. T. III. Erud. didasc. L. c. 12. Omnes enim scientiæ prius erant in usu quam in arte. Sed considerantes deinde homines, usum in artem posse converti, et quod vagum fuerat et licentiosum prius, certis regulis et præceptis posse restringi: coeperunt — consuetudinem, quæ partim casu, partim natura exorta fuerat, ad artem reducere, id quod pravum usus habebat, emendantes, quod nimis habebat supplentes, quod superfluum habebat resecantes; et de cætero singulis certas regulas et præcepta præscribentes.

[4]) Ibd. T. II. Excerpt. prior. L. I. c. 1. Novissima autem omnium inventa est logica, causa eloquentiæ, ut sapientes, qui prædictas principales disciplinas investigarent et unirent, rectius, veracius, honestius illas tractare et disserere de illis scirent; rectius per grammaticam, veracius per dialecticam, honestius per rhetoricam. Logica namque facundia rectitudine veritatem, venustatem administrat. T. III. Erud. didasc. L. I. c. 12. Hæc (logica sc.) tempore quidem postrema est, sed ordine prima: hæc enim inchoantibus prima legenda est, proptereaque in eo docetur vocum et intellectuum natura, sine quibus nullus philosophiæ tractatus rationabiliter explicari potest.

[5]) Ibd. T. II. Excerpt. prior. L. I. c. 23.

durch Intelligenz, wie sie an sich sind, ohne Rücksicht auf ihre Erscheinung, andererseits durch Verstand, wie sie zu den erscheinenden Dingen in Beziehung stehen, darzustellen hat. In dieser Hinsicht ist es eine Aufgabe der Logik, die Verhältnisse der Prädication bei den Begriffen zu untersuchen.[1]) Mit dieser Ansicht über die Logik stimmt es zusammen, wenn er die Definition in der Weise erklärt, dass sie gleichsam ein Spiegel des Dinges sei, in welchem die Natur des Dinges geschaut werde.[2])

In der Logik selbst werden noch weitere Unterabtheilungen gemacht, die sich zunächst an die Worterklärung anlehnen. Logik stammt von *λόγος*, welches sermo oder ratio bedeute, daher die Logik als Sprachwissenschaft oder Verstandeswissenschaft angesehen werden könne, wo jedoch die erstere die letztere unter sich enthält. Die Logik als Verstandeswissenschaft enthält die Dialektik und Rhetorik als ihre Theile, als Sprachwissenschaft dagegen umfasst die Logik auch noch die Grammatik neben den früher genannten Disciplinen.[3]) — Statt der so begründeten Eintheilung, findet sich bei Hugo auch die sonst zu seiner Zeit gewöhnliche Eintheilung der Logik in Grammatik und ratio disserendi vor. Während die Grammatik von den Worten als solchen handelt, hat die andere die Worte hinsichtlich der durch sie bezeichneten Begriffe zu ihrem Gegenstande.[4]) Die ratio disserendi hat als integrirende Theile die Invention und das Urtheil; sonst werden als ihre Theile angeführt die Lehre vom Beweise, von der Wahrscheinlichkeit und die Sophistik. Die Demonstration besteht in der Angabe von nöthigenden Vernunftgründen und ist Sache der Philosophie. Die Dialektiker und Rhetoren haben es mit Wahrscheinlichkeit zu thun. Sophistik endlich ist Sache der Sophisten. — Daraus ist ersichtlich, dass zur Zeit Hugos die Ausdrücke „Sophist" und „Sophistik" schon die moderne wegwerfende Nebenbedeutung hatten, welche diesen Ausdrücken früher nicht zukam. — Die Lehre von der Probabilität hat die Dialektik und Rhetorik zu ihren Theilen, welche beide die Invention und das Urtheil als integrirende Bestandtheile haben.[5])

---

[1]) Ibid. T. III. Erud. didasc. L. II. c. 18. Logica consideratio est in rebus: attendens intellectus rerum, sive per intelligentiam: ut neque sint hæc, neque horum similitudines, sive per rationem: ut neque sint hæc, sed horum tamen similitudines. Considerat ergo logica species, et genera rerum. — — Logica tractat de ipsis intellectibus secundum prædicamentalem ordinem. T. II. Excerpt. prior. L. I. c. 23.

[2]) Ibd. T. I. Annot. eluc. in D. Dion. hier. C. II. L. III. — — definitio rei quasi speculum est, in qua ipsius rei natura cernitur.

[3]) Ibd. T. III. Erud. didasc. L. I. c. 12. — Logica dicitur a Græco vocabulo *λόγος*, quod nomen geminam habet interpretationem. Dicitur enim *λόγος* sermo sive ratio: et inde logica sermocionalis sive rationalis scientia dici potest. Logica rationalis, quæ dissertiva dicitur, continet dialecticam et rhetoricam. Logica sermocionalis genus est ad grammaticam, dialecticam atque rhetoricam et continet sub se dissertivam. Et hæc est logica sermocionalis, quam quartam post theoricam, practicam et mechanicam annumeramus.

[4]) Ibd. T. II. Excerpt. prior. L. I. c. 23. T. III. Erud. didasc. L. II. c. 29. Logica dividitur in grammaticam et rationem disserendi. — Grammatica simpliciter agit de vocibus, id est, secundum se, — — Ratio dimerendi agit de vocibus secundum intellectum. L. VI. c. 14.

[5]) Ibd. T. III. Erud. didasc. L. II. c. 31. ratio disserendi integrales partes habet inventionem et judicium: divisivas vero demonstrationem, probabilem, sophisticam. Demonstratio est in necessariis argumentis et pertinet ad philosophos. Probabilis pertinet ad dialecticos, ad rhetores. Sophistica ad sophistas

Die Dreitheilung von Grammatik, Dialektik und Rhetorik wird auch auf folgende Weise zu rechtfertigen gesucht.

Indem es sich vor Allem um die durch Worte ausgedrückten Begriffe handelt, so ist das Wort als solches und seine Bedeutung zu unterscheiden. Das bloss sprachliche Element habe die Grammatik zu ihrem Inhalte, während die Dialektik es mit der Bedeutung zu thun hat. Beide gleichzeitig aber müsse die Rhetorik berücksichtigen. — Dann schliessen sich Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Physik an, die nothwendiger Weise zur Kenntniss der Dinge gehören; denn bei der Erkenntniss der Dinge müsse Form und Natur derselben geschieden werden. Die Form beruht auf äusserer Anordnung, die Natur auf der inneren Qualität. Alle Anordnung bestehe aber entweder in der Zahl, die der Arithmetik angehört, oder im Verhältnisse, womit es die Musik zu thun hat, oder in der Lage, deren Bestimmung Sache der Geometrie ist, oder in der Bewegung, welche die Astronomie untersucht. Die Physik endlich betrachtet die innere Qualität.[1])

Hinsichtlich der Bedeutung der allgemeinen Begriffe hält Hugo an der Ansicht des Aristoteles fest, dass die allgemeinen Begriffe zwar von Ewigkeit her bestehen, aber ein Sein ihnen nur in den Einzelndingen zukomme.[2]) Dabei wird von Hugo stets die Bedeutung der Worte und die Bedeutung der Dinge unterschieden und die Kenntniss der letzteren als die vorzüglichere erklärt, weil einerseits die Bedeutung der Dinge von Gott selbst durch die Natur vorgeschrieben ist, während die erstere vom menschlichen Sprachgebrauche herrühre,[3]) und weil andererseits durch ein Ding so vielerlei bezeichnet sein kann, als demselben Qualitäten zukommen.[4]) Weil die Bedeutung der Dinge unmittelbar von Gott herstammt, wird es begreiflich, warum dieselbe vorzugsweise in der Theologie ihre Anwendung findet.[5])

---

et cavillatores. Probabilis dividitur in dialecticam et rhetoricam, quarum utraque integrales habet partes inventionem et judicium. Quia enim ipsum genus, id est, artem dissertivam, integraliter constituunt, necesse est ut in compositione omnium specierum ejus simul inveniatur. Inventio est quæ docet invenire argumenta et constituere argumentationes, scientia judicandi, quæ utroque judicare docet.

[1]) Ibid. T. II. Excerpt. prior. L. II. c. 3. Cognitio vocum in duobus consistit in pronuntiatione et significatione. Ad solam pronuntiationem pertinet grammatica, ad solam significationem pertinet dialectica. Ad pronuntiationem simul et cognitionem pertinet rhetorica. Cognitio rerum est in forma et natura. Forma est in exteriori dispositione. Natura in interiori qualitate. Omnis autem dispositio vel in numero est, ad quem pertinet arithmetica, vel in proportione, ad quam pertinet musica, vel in situ, ad quem pertinet geometria, vel in motu, ad quem pertinet astronomia. Ad interiorem qualitatem physica spectat.

[2]) Ibd. T. I. In Salom. Eccl. II. II. Et ideo sub sole nihil novum est: quia ab illo, qui est supra solem, quod temporaliter transit, ab æterno ordinatum est. Atque imo singula quæque, quia in semet ipsis per immutabilitatem stare non possunt, in suo tamen genere per similitudinem statum custodiunt, ut licet quod sunt, semper esse non possint singula, nunquam tamen invenitur aliud esse universa, quam singula.

[3]) Ibd. T. III. Erud. didasc. L. V. c. 3. Philosophia solam vocum novit significationem sed excellentior valde est rerum significatio quam vocum, quia hanc usus instituit, illam natura dictavit. Hæc hominum vox est, illa vox Dei ad homines.

[4]) Ibd. T. II. Excerpt. prior. L. II. c. 5.

[5]) Ibd. T. I. Annot. eluc. Quæst. circ. ep. P. ad Gal. q. 43. Vocum est significare, rerum est esse pro-

Während in dem bisher Dargestellten meistens nur Reminiscenzen an die Eintheilungen der Disciplinen, wie sie bei den Griechen waren und wie dieselben durch die vorangehenden scholastischen Lehrer sind umgebildet worden, zu finden sind; tritt das specifisch christliche Moment bei der Erklärung der Philosophie in den Vordergrund. Denn wenn auch zunächst die Worterklärung der Philosophie als Liebe zur Weisheit angenommen wird, so werden doch unter Weisheit nicht etwa nur die dem Menschen möglichen Erkenntnisse verstanden, sondern Weisheit wird als die göttliche Weisheit bestimmt, vor welcher von Ewigkeit her alles Denk- und Erkennbare ausgebreitet liegt. Diese umfasst ausser der ewigen Anschauung und klarsten Erkenntniss des eigenen göttlichen Seins auch schon von Ewigkeit her die zu Einer Idee zusammengeschlossene Vielheit von Ideen der geschöpflichen Wesen und deren concreten Gestaltungen des Daseins, wesshalb in ihr die Urgründe der Eigenthümlichkeiten und Verhältnisse der kreatürlichen Dinge gelegen sind.

Aufgabe der Philosophie ist es daher, diesen ewigen, Alles umfassenden Denkprocess nachzudenken, wozu freilich die endliche Denkkraft der Creatur nicht ausreicht. Darum ist es auch nicht möglich, die volle Wahrheit zu erreichen, sondern nur Wahrscheinlichkeit wird erzielt, wesshalb Philosophie auch erklärt werden könne als die Wissenschaft, welche die Gründe und Verhältnisse aller göttlichen und menschlichen Dinge nach Wahrscheinlichkeit untersucht. Nichtsdestoweniger bleibt aber die Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaften und das eigentliche Ziel, nach dem alle anderen Künste und Wissenschaften streben. [1])

Da aber durch die auf Allen lastende Sündenschuld das geistige Auge des Menschen verdunkelt ist, so ist es dem gegenwärtigen Menschen nicht möglich, die Totalität der dem Menschen möglichen Erkenntnisse zu gewinnen, sondern die Vollendung menschlicher Wissenschaft muss in das Jenseits verlegt werden, wo mit dem Zustande der Vollkommenheit auch das menschliche Wissen seinen Abschluss findet. Das gegenwärtige Wissen ist, so zu sagen,

---

prie. In theologia vero non solum voces habent significationem sed etiam res in aliarum rerum ponuntur significationem, id est, quædam res aliis rebus significantur. Quotiens ergo scriptura sacra vult ostendere, quæ res quam rem habeat significare, non dicit hoc significat illud, sed hoc est illud, ut petra erat Christus, si enim diceretur petra significat Christum, videretur quod hujus nominis petra et non hujus rei petræ demonstraretur significatio.

[1]) Ibd. T. III. Erud. didasc. L. I. c. 6. L. II. c. 1. Philosophia est amor sapientiæ quæ nullius indigens vivax mens, et sola rerum primæva ratio est. Hæc definitio magis ad etymologiam nominis spectat. *Φίλος* enim Græce amor dicitur Latine. *Σοφία* sapientia: et inde philosophia dicta est, id est amor sapientiæ. Quod autem additur, quæ nullius indigens, vivax mens, et sola rerum primæva ratio est, divina sapientia significatur quæ propterea nullius indigere dicitur, quia nihil minus continet: sed semel et simul omnia intuetur, præterita, præsentia et futura. Vivax mens idcirco appellatur, quia quod semel fit in divina ratione nulla unquam oblivione aboletur. Primæva rerum ratio est, quia ad ejus similitudinem cuncta formata sunt. Dicunt quidam, quod illud unde agunt artes semper maneat. Hoc ergo omnes artes agunt, hoc intendunt, ut divina similitudo in nobis reparetur, quæ nobis forma est, Deo natura, cui quanto magis conformamur tanto magis sapimus. Tunc enim in nobis incipit relucere, quod in ejus ratione semper fuit: quod quia in nobis transit apud illum incommutabile consistit. Aliter: Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum, id est, ad quam omnes artes et disciplinæ spectant. —— Aliter: Philosophia est disciplina omnium rerum divinarum atque humanarum rationes probabiliter investigans. T. II. Excerpt. prior. L. I. c. 6.

nur ein Vorahnen dieser Vollendung menschlicher Wissenschaft und verhält sich dazu wie ein Abbild zum Urbilde.[1]) Um sich aber zu reinerer Erkenntniss aufzuschwingen, ist Tugend mit dem Streben nach Weisheit zu verbinden, denn nur Tugend stärket die Weisheit. Darum muss das innere geistige Auge früher durch Tugendeifer gereinigt werden, um so die Befähigung zu höherer und reinerer Erkenntniss zu erlangen.[2]) Darum kann sich auch Weisheit, die durch unsittlichen Lebenswandel befleckt wird, keines Lobes erfreuen.[3]) — Bei diesem Hervorkehren des ethischen Momentes macht H. dieselbe Unterscheidung zwischen blosser Legalität und Moralität wie Kant und stellt dieselben als opera legis und opera evangelii einander gegenüber. Während die opera legis zwar in den Augen der Welt genügen, können doch nur die opera evangelii wahre Sittlichkeit, welche verlangt werden muss, begründen.[4])

In psychologischer Hinsicht werden bezüglich der Gewinnung von Erkenntnissen drei Functionen der Seele unterschieden, das Vorstellen, das Denken und das geistige Schauen. Das Denken strebt das Verborgene und Unbekannte zu erforschen und zu ergründen, und ist immer auf einen Gegenstand der Erfahrung gerichtet; die Contemplation dagegen hat es mit Gegenständen, die ihrer Natur nach oder vermöge unserer Erkenntnissfähigkeit dem Geiste offenbar sind, zu thun, sie strebt Vieles zugleich oder sogar das All auf einmal zu erfassen. Die Contemplation besitzt daher stets schon das, was die Meditation sucht. Bei der Contemplation werden zwei verschiedene Grade unterschieden; der eine besteht in der Betrachtung der Creaturen, und dieser ist die Stufe der Anfänger; der zweite in der Betrachtung Gottes, dieser kommt den Vollkommenen zu. Mit dieser Steigerung der menschlichen Erkenntnisskraft steigert sich gleichzeitig die Liebe zur Wahrheit, bis endlich das ganze Gemüth vom Feuer der Liebe auflodert und sich ganz Gott zuwendet, so dass dadurch selbst der Gedanke des eigenen Selbst erlischt. Auf dieser höchsten Stufe der Contemplation empfindet der Geist die vollste Befriedigung, selige Ruhe umfängt ihn. Wer diese Stufe erreicht

---

[1]) Ibd. T. I. Ann. eluc. in D. Dion. hier. c. I. L. II. Omnis enim illa cognitio, quam modo per sacrum eloquium studio lectionis vel meditationis discimus, quasi imago tantum est illius plenæ ac perfectæ cognitionis, quam postmodum ex præsenti contemplatione hauriemus. Unde apostolus ait: Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Quid ergo mirum est, si ea, quæ foris apparent sensibilia, invisibilium imagines esse dicuntur, cum ipsa nostra scientia, quæ ad horum comparationem spiritualis et invisibilis creditur, imaginis et similitudinis loco ad illa existimetur.

[2]) Ibid. T. I. Ann. eluc. in quosd. ps. LXVII. Sunt autem qui veritatem quærere videntur, qui tamen quia non in veritate et pro veritate sed pro vanitate eam quærunt, veritatem sine virtute habere volunt. Sed et veritas non est sine virtute nec virtus nisi in veritate. Alii dicunt boni esse volumus, sed sapientes esse nolumus et hi non justificantur, quia virtus sapientia dicitur. Sicut qui dicunt, sapientes esse volumus sed boni esse nolumus, non erudiuntur quia sapientia per virtutem confirmatur. — In Sal. Eccl. H. VII. Unde patet quod superiora ad rerum naturam referenda sunt; hæc vero quæ subjungit ad mores hominum, præpostero quidem ordine usus, quia prius vita propria corrigenda erat per circumspectionem morum; ac deinde cæteris, quæ extra propriam naturam fuerunt, studium adhibendum, ut primum interioris cordis oculi mundarentur a vitiis et postea aperirentur in contemplatione veritatis. Ann. eluc. in D. Dion. hier. c. VII. L. VII. Non enim perfectum facit cognitio veritatis nisi habitus virtutis subsequatur.

[3]) Ibd. T. III. Erud. didasc. L. III. c. 13. Haud laudabilis est scientia, quam vita maculat impudica.

[4]) Ibd. T. I. Ann. eluc. quæst. circa ep. P. ad Rom. q. 82—87.

hat, wird dessen inne, dass Gott Alles in Allem sei. — Diese letzten drei gemachten Unterschiede werden auch als Meditation, Speculation und Contemplation bezeichnet.[1])

Dieser Fortschritt in der Erkenntniss geschieht jedoch nur unter Mitwirkung der Gnade. Durch diese wird die geistige Nacht erhellet, damit die Seele die Wahrheit zu erkennen vermag; durch sie wird in die Brust des Menschen jener Funke gelegt, der zum Feuer der Liebe auflodert.[2]) Dieser höhere Grad der Contemplation oder die Contemplation im engeren Sinne führt zur Ekstase, welche mit dem Vergessen seiner selbst beginnt und zur Ruhe in Gott führt, in welcher der Geist durch gar keinen anderen Gedanken, noch durch eine Begierde nach etwas Anderem gestört wird. Alle und jede niedere Seelenkraft wird darin ihrer eigentlichen Leistung entbunden und der höhere Theil der Seele geniesst ungestörte Glückseligkeit.[3]) In solchen Momenten ekstatischer Verzückung treten symbolische oder mystische Bilder vor die Seele, in denen Dinge, deren Erkenntniss die Kraft des Denkens über-

---

[1]) Ibid. T. II. Sermones. L. LXXII. T. I. In Sal. Eccl. H. I. Tres sunt animæ rationalis visiones, cogitatio, meditatio, contemplatio. Cogitatio est cum mens notione rerum transitorie tangitur, cum ipsa res sua imagine animo subito præsentatur, vel per sensum ingrediens, vel a memoria exurgens. Meditatio est assidua et sagax retractio cogitationis, aliquid vel involutum explicare nitens, vel scrutans penetrare occultum. Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usque quoque diffusus. Inter meditationem et contemplationem hoc interesse videtur, quod meditatio semper est de rebus ab intelligentia nostra occultis. Contemplatio vero de rebus vel secundum suam naturam vel secundum capacitatem nostram manifestis. Et quod meditatio semper circa unum aliquid rimandum occupatur, contemplatio ad multa vel etiam ad universa comprehendenda diffunditur. Meditatio itaque est quædam vis mentis curiosa et sagax nitens obscura investigare et perplexa evolvere. Contemplatio est vivacitas illa intelligentiæ, quæ cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit. Et ita quodam modo quod meditatio quærit, contemplatio possidet. Contemplationis autem duo sunt genera, unum quod prius est et incipientium in creaturarum consideratione, alterum quod posterius et perfectorum est, in contemplatione creatoris. — — Primum ergo quia inter pericula tentationum consilium quæritur quasi in meditatione fumus cum flamma est. Secundo quia mente pura cor ad contemplationem veritatis diffunditur quasi in principio contemplationis flamma sine fumo est. Tertio quia jam inventa veritate et perfecta charitate nihil ultra id quod unicum est, quæritur in solo amoris igne summa tranquillitate et felicitate suaviter repausatur. Tunc corde toto in ignem amoris converso vere Deus omnia in omnibus esse sentitur, cum tam intima dilectione suscipitur, ut præter illum etiam de semetipso cordi nihil relinquatur. Ut igitur hæc propriis vocabulis distinguamus. Prima est meditatio, secunda speculatio, tertia contemplatio. In meditatione mentem pia devotione succensam, perturbatio passionum carnalium importune exurgens obnubilat. In speculatione novitas insolitæ visionis in admirationem sublevat. In contemplatione miræ dulcedinis gustus totam in gaudium et jucunditatem commutat. Igitur in meditatione est sollicitudo, in speculatione admiratio, in contemplatione dulcedo. Solet tamen etiam speculatio ipsa spiritualis magna animum jucunditate reficere, dum post luctam tentationem et caliginem erroris subito insperata pace componit et insolita claritate perfundit.

[2]) Ibd. T. II. De anima L. II. c. 19. Meditatio siquidem est occulta veritatis studiosa investigatio. Contemplatio est perspicuæ veritatis jucunda admiratio. Illam itaque divina revelatio illuminat ut veritatem agnoscat, istam divina inspiratio inflammat ut eam diligat.

[3]) Ibid. L. II. c. 20. Deinde supra semetipsam surgat et seipsam deserat, atque quodam modo in oblivionem sibi veniat et se contemplationi sui creatoris humiliter et devote subjiciat. Cum nempe cœperit mens per puram intelligentiam semetipsam excedere, et illam incorporeae lucis claritatem tota intrare, et in his quæ intrinsecus videt quendam intimæ suavitatis saporem trahere, et ex eo intelligentiam suam condire et in sapientiam vertere: in tantum in hoc mentis excessu pax illa, quæ exuperat omnem

steigt, geschaut werden; aber auch in ihnen wird Gott nicht, wie er an sich ist, erblickt, sondern gewissermassen etwas Geringeres als Gott, weil die Endlichkeit der Creatur es unmöglich macht, Gott den Unendlichen zu erfassen.[1]) — In diesen mystischen Bildern vollziehen sich die Theophanien, welcher Begriff dem Pseudo-Dionysius und Johannes Scotus entlehnt ist[2]); nur ist Hugo bemüht, die pantheistische Färbung, die bei den früher Genannten offen zu Tage tritt, zu vermeiden, indem er stets nur eine Liebesvereinigung als die eigentliche Grundlage der Theophanien bezeichnet. Ueberhaupt erschliesst sich dem geistigen Auge durch das Feuer der Liebe weit mehr, als die Denkkraft je zu erreichen im Stande ist; denn die Liebe bewirkt ein engeres Anschliessen an Gott als Denken und Wissenschaft.[3]) Darum werden auch nur durch Liebe die Geheimnisse der Gottheit geschaut. Dem Gerechten und Liebenden erschliesst sich durch gnadenvolle Erleuchtung und Erhöhung seiner endlichen Erkenntnisskraft das Höchste, darum ist Liebe Gottes das wahre Princip höherer Erkenntniss und die unversiegbare Quelle eines stets sich erweiternden Wissens.[4]) Diese mystische Erkenntniss durch Liebe beruht aber zumeist auf Gnade, durch welche jene inneren Eingebungen stattfinden, die als Offenbarungen Gottes an bestimmte Personen neben der allgemeinen sich fortsetzenden Offenbarung durch Belehrung von Aussen, durch Thatsachen oder Worte zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten statthatten.[5]) Der Gnade kommt aber hier die Hauptrolle zu; denn einerseits kann der menschliche Geist dasjenige, was er durch das Streben nach Wissenschaft nicht zu begreifen vermag, theilweise durch Gnade erkennen,[6]) andererseits reicht ja selbst zum Erfassen und Begreifen der Weltbegebenheiten die Erkennt-

---

sensum invenitur atque obtinetur, ut fiat silentium in cœlo quasi hora dimidia: ita ut contemplantis animus nulla altercantium cogitationum tumultatione turbetur, nihil inveniens, quod vel per desiderium petat, vel per fastidium arguat, vel per odium accuset, sed intra contemplationis tranquillitatem totus colligitur, intro mittatur in quemdam effectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quæ si semper sic sentiretur, profecto magna fœlicitas esset. Nihil sensualitas nihil agit imaginatio, sed omnis inferior vis animæ proprio interim viduatur officio. Purior autem animæ pars in illud intimæ quietis secretum et summæ tranquillitatis arcanum fœlici jucunditate introducitur.

[1]) Ibd. T. I. Ann. eluc. in D. Dion. hier. C. IV. L. V.

[2]) Ibd. Quia omne quod mens humana in hac vita de cognitione illius capere potest ineffabili majestati æquari non potest. Tamen divina scriptura manifestationes illas, quibus Deus mentibus humanis se revelat, theophanias, id est, divinas apparitiones vocare consuevit, quum etsi natura Deus non est quod cernitur, secundum demonstrationem tamen est quia per ipsum et in ipso Deus demonstratur.

[3]) Ibid. c. VII. L. VI.

[4]) Ibd. c. III. L. IV. Solis animis diligentibus Deum abscondita divina manifesta facta dicuntur et ad imitandum possibilia. Interna namque et æterna bona rationales animi per solam charitatem percipiunt, illa per dilectionem et gustando ut intelligant, et sequendo ut apprehendant. Nisi enim diligerent non intelligerent quia non intelliguntur nisi cum diliguntur, et rursum nisi amarent non quærerent, et nisi quærerent non invenirent, quia non inveniuntur si non quæruntur — — sola charitas revelat ea quæ abscondita sunt Dei, — — c. V. L. V. constat tamen qui ardentius diligunt profundius prospiciunt et subtilius discernunt.

[5]) Ibd. T. III. Summa sent. Tr. II. c. 3. Revelatio divina autem fit duobus modis, interna inspiratione et disciplinæ eruditione, quæ foris fit per facta vel per dicta.

[6]) Ibd. T. I. Ann. eluc. quæst. c. ep. P. ad Eph. q. 18. — — quæ scientia humana non potest comprehendi, per gratiam ex parte cognoscitur.

nisskraft des Menschen schon nicht aus.[1]) Zwar vermöge scheinbar die Kraft der menschlichen Vernunft sehr viel, wofür die Lehren der Philosophen zum Belege dienen möchten, in denen selbst Andeutungen der Trinität enthalten seien, allein man müsse bedenken, dass ja ihre Erkenntniss auch nur unter dem Einflusse der Gnade zu Stande kam und zu Stande kommen konnte, denn die Wirkung der erlösenden Gnade ist eine universelle und ihre erleuchtende Kraft übt daher von vornherein schon auf die Vernunft des Einzelnen ihren Einfluss aus, gleichgiltig ob dieser denselben anerkennt oder nicht.[2]) In letzterer Hinsicht unterscheidet sich der christliche Philosoph wesentlich von dem heidnischen. Während der Letztere, stolz auf seine eigene Kraft vertrauend, Alles zu ergründen strebt und das Gefundene sich selbst zuschreibt, wagt sich der christliche Philosoph nur mit Demuth und vertrauend auf die Hilfe der Gnade an die Lösung der Probleme und erachtet das Gefundene mehr als Geschenk Gottes denn als Produkt seines Bemühens.[3])

Die heidnischen Philosophen konnten schon desshalb sich nicht der Gewinnung der reinen Wahrheit erfreuen, weil sie durch ihr geistiges Selbstvertrauen die Gott schuldige Unterwerfung ausser Acht liessen.[4]) Der tiefere Grund aber, warum die heidnischen Philosophen und überhaupt die Weltweisen im Gegensatze zu den christlichen Denkern im Irrthume befangen sind, liegt in einem Anderen. Alles menschliche Wissen hat nur die beiden Wunderwerke der Gottheit zu seinem Inhalte, nämlich die Werke der Schöpfung und das Werk der Erlösung. Diesen beiden ist der Inhalt der hl. Schrift vorzugsweise gewidmet. Da nun in den Schriften der Weltweisen grösstentheils die Betrachtung und Würdigung der Erlösung fehlt, so können sie nie die ganze Wahrheit enthalten.[5]) — Die ganze heidnische Philosophie hat nur die Werke der Schöpfung zum Gegenstande ihrer Betrachtungen. Vieles ist auf diesem Gebiete von den Philosophen geleistet worden, ja sie sind bis zu dem Wege, der zu den Gefilden der reinen Wahrheit führt, vorgedrungen, ihn selbst aber haben sie nicht be-

[1]) Ibd. In Sal. Eccl. H. V. Supra hominis sensum est causas investigare omnium et comprehendere rati onem universorum quæ fiunt sub sole.

[2]) Ibid. Ann. eluc. q. c. ep. P. ad Rom. q. 40. Dicunt quidam quod ratio naturalis multa potest per se, ut apparet in philosophis, qui soli rationi innixi multa non solum in comprehensione veritatis circa creaturas sed etiam circa creatorem cognoverunt, s. quod Deus est, et unus est, et quod trinus est. Sed ad hanc cognitionem non videntur pervenisse sine gratiæ adjutorio. Unde apostolus, quod notum est Dei manifestum in illis est; statimque subjungit: Deus enim manifestavit illis.

[3]) Ibid. T. I. Ann. eluc. c. ep. P. ad Cor. I. q. 18. Itaque inter magna et multa, quæ vere comprehenderunt (philosophi sc.) multa falsa asserebant et illam veritatem, quam ex Deo habuerunt non Deo sed sibi attribuerunt, unde sapientia versa est in tenebras.

[4]) Ibid. Ann. eluc. in quosd. ps. XLV. Nam et ille quoque Deo subjectus esse renuit, qui aliquid de sua virtute posse præsumit.

[5]) Ibid. De script. et scriptor. prænot. c. 2. Duo sunt opera Dei, quibus consumantur omnia, quæ facta sunt. Primum est opus conditionis, quo facta sunt quæ non erant, secundum est opus restaurationis, quo reparata sunt quæ perierant. Opus conditionis est creatio mundi cum omnibus elementis suis. Opus restaurationis est incarnatio verbi cum omnibus sacramentis suis. — — Aliarum scripturarum omnium materia est in operibus conditionis, divinarum scripturarum materia in operibus restaurationis constat. — Item aliæ scripturæ si quam veritatem docent non sine contagione erroris est, si quam bonitatem commendare videntur vel malitæ mixta est, ut non sit pura, vel sine agnitione et dilectione Dei est, ut non sit perfecta.

treten, weil ihnen das wahre Fundament der vollen Wahrheit, der Glaube an Christus mangelte.[1]) Wenn daher die übrigen Disciplinen auch einige Wahrheit in sich enthalten, so vermag dieselbe doch nicht das Heil der Seele zu bewirken.[2]) Die hl. Schrift dagegen, die fehlerfrei ist, lehrt uns jene Wahrheit, die zu unserem Seelenheile dient.

Darum besteht die Hauptaufgabe des vernünftigen Denkens darin, die in der heiligen Schrift ausgesprochenen Heilswahrheiten zu entziffern und zum fruchtbringenden Besitze zu machen. Von jeher haben sich die grössten Denker daran gemacht, dieses Werk zu vollenden, allein es ist noch lange nicht zum Abschlusse gebracht; vielmehr ist das richtigere Verständniss der hl. Schrift in stetigem Fortschreiten begriffen, wozu die fortwährenden Einwürfe der Irrlehrer viel beitragen.[3]) Jedenfalls ist an den positiven Lehrbegriff anzuknüpfen, um uns denselben klar zu machen und auch Andere darüber aufklären zu können. Dabei dürfe jedoch nie Bescheidenheit und das Bewusstsein der Möglichkeit des Irrens ausser Acht gelassen werden, wesshalb Hugo wünscht, man möchte bei Erörterungen über die Glaubenswahrheiten so viel als möglich der hergebrachten Ausdrucksweise treu bleiben und neue Ausdrücke oder Redewendungen nach Thunlichkeit vermeiden. Es sei zwar der Inhalt der hl. Schrift nicht buchstäblich, sondern mit Vernunft und nach Auctoritäten aufzufassen und zu interpretiren, aber immer müsse man in theologischen Dingen vorzugsweise der Auctorität folgen; freilich sei es am besten, wenn Auctorität und Vernunft sich im Einklange befinden.[4])

Da wir aus der Offenbarung die meisten Kenntnisse schöpfen, so bildet der Glaube

---

[1]) Ibid. T. II. De arca mor. L. IV. c. 6. Philosophi gentilium superstitiosa quadam curiositate naturas, id est, opera conditionis investigando in cogitationibus suis evanuerunt. Philosophi Christianorum opera restaurationis jugiter meditando omnem a cogitationibus suis vanitatem pellunt. T. I. In Sal. Eccl. H. X. Nam et gentilium philosophi et ipsi ad contemplandam sapientiam transire voluerunt sed erraverunt atque evanuerunt, quia semet ipsos ducere putaverunt. Et tamen transire cœperant et pervenerant usque ad aliquid et ad viam accesserunt, sed viam non intraverunt, quia in Christum non crediderunt.

[2]) Ibid. T. I. De script. et scriptor. præn. c. 1. Logica, mathematica et physica veritatem quandam docent, sed ad illam veritatem non pertingunt, in qua salus animæ est, sine qua frustra est, quidquid est. Ethicam quoque scripserunt gentilium philosophi, in qua quasi membra quædam virtutum de corpore bonitatis truncata pinxerunt, sed membra virtutum viva esse non possunt sine corpore caritatis Dei. Omnes virtutes unum corpus faciunt, cujus corporis caput caritas est.

[3]) Ibid. Ann. eluc. in thren. Hier. p. 122. Sermo namque Dei, quem a diebus antiquis præceperat, sacra scriptura intelligatur, quæ jam olim mundo edita est, sed adhuc magna parte occulta. Quæ quotidie in mentibus fidelium completur, quando ipsi hæreticorum quæstionibus exercitati ad majora virtutum studia succrescunt et ad altiorem divinorum eloquiorum intelligentiam proficiunt.

[4]) Ibid. T. III. Summ. sent. præf. De fide et spe quæ in nobis est omni poscenti reddere rationem (ut ait Petrus in epistola sua) parati esse debemus cum modestia et timore. Itaque ut pariter servetur modestia in sermone et timor in assertione: profanas verborum novitates (ut apostolus præcipit) vitemus et in nullam partem præcipiti assertione declinemus. Melius est enim non eloqui (ubi sine periculo non erratur) magna, quam definire contraria. Sed ubicunque possumus, auctoritatum vestigia sequamur, ubi vero certa deest auctoritas his potissimum assentire studeamus, qui maxime auctoritatibus accedunt, et non de sensu suo præsumentes scripturas ex pietate interpretantur. — — Si quae igitur obscura nobis occurrerint, sit nostri præpositi primum ad auctoritates confugere; deinde quid nostri temporis sapientes de illis sentiant in medium conferre et cur potius hos quam illos imitare placeat, et ratione et auctoritate simul concurrentibus pro facultate nostra in lucem ponere.

das eigentliche Fundament aller menschlichen Weisheit, so wie er die Wurzel aller Tugenden ist.[1]) — Dieser Erklärung entsprechend, ist Hugo bemüht, die einzelnen Glaubenswahrheiten in einer gewissen systematischen Ordnung, die zwar einer streng wissenschaftlichen Basis entbehrt, durchzugehen, wobei er stets einige Belegstellen aus der Bibel anführt und damit Aussprüche der Kirchenväter, namentlich des hl. Augustinus verbindet, in welches Vorgehen sich jedoch auch ein speculativer Gedankenkreis einmengt.

Da es in der Absicht Hugos liegt, die Glaubenswahrheiten zu erörtern, so beginnt er mit der Erläuterung des Begriffes des Glaubens und erklärt denselben als eine Tugend, vermöge welcher das Nichtsichtbare für wahr gehalten würde, oder als freiwillige Gewissheit über unsichtbare Dinge, die zur Religion gehören. Dabei wird der Glaube, wie bei Kant, zwischen Wissen und Meinen gestellt.[2]) Der Glaube stützt sich meist auf Auctoritäten, und denselben, den Propheten und Anderen ist zu glauben, weil sie inspirirt waren, und zum Beweise dafür Wunder wirkten. Der Glaube ist aber ein freier Act, er ist willkürlich, nicht erzwungen; es gehört nämlich, weil der Anerkennung des Glaubensinhaltes der logische Zwang der exacten Wissenschaft abgeht, ein Willensentschluss dazu, etwas zu glauben. Aber wenn der Glaube auch unter der Wissenschaft steht, so ist es doch eine Hauptaufgabe des denkenden Geistes, den Glaubensinhalt zum Wissen zu erheben, überhaupt vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten[3]), bei welchem Streben uns die innere Erleuchtung durch Gnade zu Hilfe kommt.[4])

Der Glaube setzt aber immer schon einige Kenntnisse, d. i. ein bis zu einem gewissen Grade entwickeltes Denkvermögen voraus, denn sonst könnte ja sein Inhalt gar nicht verstanden werden. Aber dieses ursprüngliche Erfassen der Glaubenswahrheiten ist nicht ein klares Erkennen derselben nach logischen Gesetzen, diess umsoweniger, als ja Vieles Glaubensinhalt ist, was die Gränzen der menschlichen Erkenntnissfähigkeit überschreitet, ohne desshalb der Vernunft zu widersprechen. Gerade darin liegt das Verdienst, dass dieses die Erkenntnisskraft des Menschen Uebersteigende für wahr gehalten wird.[5]) Eben in dieser Hinsicht unterscheidet sich der Theologe auch wesentlich von dem Logiker, während nämlich der letztere nichts als wahr annimmt, bevor er sich desselben nicht durch das erkennende

---

[1]) Ibid. T. II. De arca mor. L. III. c. 4. Fides igitur est per quam radicat sapientia. Sermo XXXV. Fides ergo est in nobis ac fundamentum virtutum et bonorum operum.

[2]) Ibid. T. I. Ann. eluc. q. circ. ep. P. ad Rom. q. 32. Fides est virtus qua creduntur, quæ non videntur; vel certitudo rerum invisibilium ad religionem pertinentium supra opinionem et infra scientiam. T. III. Apol. de Verbo inc. Summ. sent. Tr. I. c. 1. De fide. Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta. — Ideo enim credimus ut aliquando sciamus.

[3]) Ibid. T. III. Summ. Sent. Tr. I. c. 2. Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus.

[4]) T. II. De arca mor. L. III. c. 6. Absconditus ergo est thesaurus iste in agro cordis nostri, qui tunc cernitur, quando sapientia oritur. Sapientia autem oritur quando veritas manifestatur, veritas autem manifestatur, quando ignorantia pellitur, ignorantia autem pellitur quando mens illuminatur.

[5]) Ibid. T. III. Summ. Sent. Tr. I. c. 11. Fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum: id est in ea parte, in qua humana ratio præbet experimentum. Non enim fides est contra rationem sed supra rationem, et ideo qui nihil credere vult, nisi quod ratione comprehendit (ut philosophi), non habet meritum fides ejus: sed qui illud quod rationi non est contrarium et tamen est supra rationem credit.

Denken bemächtigt hat, glaubt der erstere Vieles, um später zum Verständnisse desselben zu gelangen.[1])

In den Kreis desjenigen, was die menschliche Vernunft nicht ganz zu umfassen vermag, gehören aber gerade die beiden Hauptpunkte des Glaubens, das Geheimniss der Gottheit (die Trinität) und die Menschwerdung des göttlichen Wortes.[2]) Bezüglich des ersten Punctes bemerkt Hugo, dass Gott nicht ganz begriffen sein wollte, damit dem Glauben sein Verdienst bliebe, dass er aber auch der Vernunft nicht ganz verborgen bleiben wollte, damit der Unglaube sich nicht durch Unwissenheit entschuldigen könnte.[3]) Daher kann auch die menschliche Vernunft das Dasein Gottes erschliessen.[4])

Einen solchen Vernunftsbeweis vom Dasein Gottes zu geben ist daher auch Hugo bemüht, indem er die Selbsterfassung des Subjectes im Selbstbewusstsein als die natürliche Basis des Beweises von Dasein Gottes bezeichnet, wie ja die Selbsterkenntniss überhaupt die Voraussetzung der Gotteserkenntniss sei.[5]) Zunächst wird dieser Beweis kurz angedeutet[6]) und an einem anderen Orte ausführlich dargestellt. — Es wird darauf hingewiesen, dass Jeder seine eigene Existenz zugestehen müsse, ferner als ausgemacht angenommen, dass Jeder an sich Körper und Geist unterscheide, den Geist aber als unsichtbares, übersinnliches Wesen fassen müsse. Damit beginnt erst die eigentliche Erkenntniss der Wahrheit; denn wollte man diese auf das Gebiet des Sichtbaren einschränken, so würde man ihrer niemals theilhaftig werden.[7]) Diese Erkenntniss bildet die Thüre zur Contemplation, zur Erkenntniss des übersinnlich Realen. Der Geist kann nicht aus dem Fleische seinen Ursprung genommen haben und dennoch ist er nur zeitlich entstanden, weil auch sein Thun, das Denken einen zeitlichen Anfang hat. Da der Geist ein selbstständiges Wesen ist, so kann nicht eine vorher existirende Materie die Grundlage zur Essenz desselben abgeben, sondern er kann nur aus nichts geschaffen sein. Derjenige aber, der den Geist in die Existenz zu rufen vermochte, muss schlechthin aus und durch sich selbst sein, schlechthin voraussetzungslos, anfangslos, ewig; in ihm ist Sein, und das, was er ist, Eines.

---

[1]) Ibid. Miscell. II. L. III. c. 104. Hæc differentia inter logicum et theologum, quod logicus prius intelligit quam credit, theologus vero prius credit post intelligit juxta illud credite et intelligetis.

[2]) Ibid. Summ. Sent. Tr. I, c. 4. Duo sunt in quibus maxime consistit fides. Mysterium divinitatis et sacramentum incarnationis.

[3]) Ibid. Tr. I. c. 3. Deus tamen sic ab initio temperavit notitiam sui, ut sicut nunquam totus potuit comprehendi, sic nunquam prorsus potuit ignorari. Ideo autem totus noluit manifestari, ut fides haberet meritum, nec totus occultari, ut infidelitas de ignorantia non excusaretur. T. I. Ann. eluc. c. ep. P. ad Rom. q. 34. T. II. De arca mor. L. IV. c. 3.

[4]) Ibid. Tr. I. c. 3. De sacram. L. I. P. III. c. 6, 7, 8, 9.

[5]) Ibid. T. III. In speculum de myst. eccl. c. VIII.

[6]) Ibid. Summ. Sent. Tr. I. c. 3. Humana etiam ratione poterant (antiqui sc.) Deum scire, quia cum humana mens se non possit ignorare, scit se aliquando cœpisse; nec hoc ignorare potest, quoniam cum non semper fuit, sibi ut esset subsistentiam dare non potuit, ut ergo esset hoc ab alio se cœpisse cognoscit. Quem idcirco non cœpisse constat, quia si ab alio cœpisset, primus omnibus existendi auctor esse non posset.

[7]) Ibid. T. I. Ann. eluc. in D. Dion. hier. c. II. L. III. Si nempe putamus hoc solum esse, quod visibiliter in demonstrationem cernitur, nunquam veritatis participes efficimur.

So wird der Menschengeist zum Fürwahrhalten Gottes geführt als eines voraussetzungslosen, absoluten Wesens.[1]) Die Einheit des Schöpfers folgt aus der Einheit und Ordnung der Welt; sie lässt sich aber auch durch Vernunft erschliessen. Es kann nur Einen Urheber und Einen Endzweck der Dinge geben; denn gäbe es deren zwei, so wäre das eine Reale entweder unzureichend oder überflüssig. Denn wenn dem Einen etwas fehlte, was das Andere besässe, so wäre es nicht vollkommen, somit nicht Gott; hätte aber das Eine Alles, was das Andere besitzt, so wäre dieses überflüssig, da ja schon Alles in dem Einen wäre.

Will man aber noch weitere Aufschlüsse über Gott gewinnen, so bietet uns sein Werk, die Welt, den Anhaltspunct dazu. Diese ist gewissermassen ein von Gott geschriebenes Buch, dessen räthselvolle Hieroglyphik zu entziffern der forschende Geist berufen ist. In der allem mundanen Dasein immanenten Gesetzmässigkeit, Wohlordnung und Harmonie, worin die ewige göttliche Idee ihren constanten Ausdruck findet, ist ein Hinweis auf die Qualität des Urhebers dieses mundanen Seins gegeben. Darum können wir aus den richtig erkannten Qualitäten der Welt einen .Schluss auf Gott selbst ziehen. Wenn wir jedoch dieses thun, müssen wir uns der grössten Vorsicht befleissen, da die Gotteserkenntniss nicht auf die Art und Weise der Erkenntniss der creatürlichen Dinge gewonnen werden kann. Wenn wir daher auch, um weitere Aufschlüsse über Gott zu gewinnen, kein anderes Mittel haben,

---

[1]) Ibid. T. III. De trinitatis per. vis. agu. Erud. didasc. L. VII. c. 17. Cur ergo homo invisibilia esse dubitet, qui id ipsum quod vere homo est, de cujus existentia nequaquam dubitat, invisibile esse videtur. Janua ergo contemplationis homini aperitur, quando ipse sua se ratione ducente ad se cognoscendum ingreditur. Ingresso autem via usque ad finem currenda restat, ut scilicet quisque ex consideratione propria ad agnitionem creatoris sui perveniat. Illud namque iu nobis quod carnis non habet esseutiam a carne nou potest habere materiam, sed sicut diversum est a carue, ita alienum se sentit a carnis origine. Initium tamen se habere in hoc verissime agnoscit; quod cum se intelligat esse, semper se fuisse non meminit: cum tameu nesciens (intelligens alit.) intellectus esse non possit. Si ergo intellectus esse nou potest nisi iutelligens, restat, ut quem non semper iutellexisse cognoscimus, nou semper fuisse ac per hoc aliquaudo cœpisse credamus. Sed sicut jam dictum est, quod spiritualem habet essentiam, nou potest originem habere corpoream, quia quidquid ex materia præjacente traducitur corporeum esse comprobatur. Si igitur invisibile nostrum iuitium habuerit, superest ut non de præjaceute materia, sed de nihilo factum sit. Quod autem nihil est esse sibi dare non potest, et idcirco, quidquid initium habuerit, dubium uon est, quin ab alio esse acceperit. Quod autem a semetipso non est, esse aliis dare non potest. Igitur quisquis ille est, qui rebus esse contulit, ab alio esse uon accepit. Quod inde liquide comprobatur, quia si quidquid est, creaturam esse credimus; nullum in rebus finem invenimus. Nostra ergo nos natura instruit, quod creatorem habemus æternum, cui suum et proprium est, quod subsistit; quia si ab alio esse accepisset, prima rerum origo veraciter dici nou posset. Si enim aliquando non erat a se ipso initium non habuit: sed nec primus dici potest si ab alio esse accepit. Igitur si creator est semper fuit. Item quod a semetipso est non esse non potest. Quidquid enim a semetipso est, huic idem est esse et id quod est et constat quia nulla res a semetipsa dividi aut separari potest. Cui igitur idem est esse et id quod est, necessario semper est, quia a semetipso separari nihil potest. Si igitur quidquid a semetipso est, huic idem est esse et id quod est, qui aliunde esse non accepit, sequitur necessario ut semper sit, utque aliunde auferri non possit, quod aliunde datum non sit. Necesse est ergo, ut quum creatorem credimus, hunc nec principium nec finem habere posse confiteamur. Principium enim non habet, quod semper fuit, nec finem, quod nunquam desinit. Neque ergo æternus præter solum creatorem est, neque creator nisi æternus esse potest.

als die im Bereiche der Erscheinung des Creatürlichen, Endlichen gewonnenen Begriffe auf das Unendliche zu übertragen, so muss doch die an denselben haftende Negativität wieder negirt werden, wesshalb Gott besser durch negative Bestimmungen gefasst wird, als durch Affirmationen, wovon auch die Gott beigelegten Prädicate ein deutliches Zeugniss geben. Ueberhaupt ist dabei festzuhalten, dass Gott ausser und über aller Creatur sei und daher nicht unter den Formen der letzteren gefasst werden kann und darf.[1]) — Es wird dabei die Ableitung des Wortes Θέος, wie sie sich bei Johannes Scotus findet, beinahe wörtlich reproducirt.

Auf diese Weise konnten daher auch die Heiden zur Gotteserkenntniss gelangen. Vor der Zeit der Gnade genügte dieses Gottesbewusstsein, das sich mit der Entfaltung der Vernunft entwickelt, daher konnten auch die Heiden zum Ziele gelangen; denn Gott, der den Menschen durch seinen Geist ohne Wort belehrt, kann auch, wenn er nur will, ohne Sacrament den sündigen Menschen retten.[2]) Nun aber genügt dieses Gottesbewusstsein nicht mehr, sondern es ist nöthig, den ganzen Inhalt der Offenbarung in sich aufzunehmen.

Mit der Idee der Creation wird von Hugo der Dualismus von Gott und Welt strenge festgehalten, und die Vergötterung des Geschöpfes, wie die Verendlichung Gottes als gleich falsch bezeichnet.[3]) Der erstgenannte Fehler ist dem Heidenthum eigen, indem dieses auf Vergötterung der Creatur beruht, wofür auch die Anbetung von Naturgegenständen einen Beleg gibt.[4]) — Dieser Dualismus von Gott und Welt ist jedoch nicht ein Gegensatz zweier

---

[1]) Ibid. T. I. Ann. eluc. in D. Dion. hier. c. 2. L. III. — Manifestum est in divinis, id est, iis, quæ de Deo dicuntur et Deo attribuuntur, negationes veras esse, id est, proprias; affirmationes vero incompactas, id est, improprias et non cohærentes; quoniam dissimilia jungere et coaptare conantur, secundum illum modum dicendi, quo de Deo formari non potest aliter humana locutio. — — Quod Deus est, super omne est, et cum quæritur, quid est, dici non potest, quia cogitari non potest, ascendit in cor hominis et capitur a corde hominis, vel in his quæ videntur secundum speciem, vel secundum ea, quæ per imaginationem, vel in iis, quæ sentiuntur intus per experientiam et veritatem, et non capit cor hominis, nisi quæ novit, vel secundum ea, quæ novit. Novit antem ea quæ foris per sensum concipit et ea quæ intus per experientiam sentit; et omne quod capit, vel in istis capit, vel secundum ista concipit. Quod autem nec in istis nec secundum ista est, cor humanum capere non potest. Quod autem Deus est, quia creatura non est, nec horum aliquid est, nec secundum ista est, quia creator est. Quod ergo Deus est nec in istis inveniri potest, nec secundum ista intelligi, quale est. Si nempe intelligeretur secundum ista, in eadem similitudine deduceretur ad istas et esset hoc in istis, quod in illo est. Quæcunque autem in creaturis sunt, magis sibi vicina sunt et cognata, quia facta sunt, quam opus artifici, et factura plasmatori. — — — Habemus ergo, quod dicamus non hoc est Deus, sed non habemus, quod dicamus, hoc est Deus, quia omne quod habemus, hoc non est Deus; et non habemus in his omnibus neque invenimus, quod est Deus.

[2]) Ibd. T. III. De sacr. L. I. p. IX. c. 5. Illo namque spiritu, quo docet hominem sine verbo, justificare etiam valet, si voluerit, sine sacramento.

[3]) Ibid. T. III. De sacr. dial. Duo sunt creator et creatura. Hæc sana fides ita discernere debet ut nec creaturæ divinitatem creatoris attribuat, nec creatori infirmitatem creaturæ ascribat, id est, nec Deum concludat tempore, nec creaturam tendat æternitate. Nam quodlibet horum fiat, fides necesse est detrimentum patiatur.

[4]) Ibid. T. I. Ann. eluc. in quosd. ps. LXXII. Pagani et infideles Deum non exquirunt, qui divinum honorem creaturæ tribuunt. — Ann. eluc. q. c. ep. P. ad Gal. q. 27. Judæi sub elementis Deo, non ipsis elementis serviebant. Pagani vero non Deo sed ipsis elementis cultum divinum exhibebant.

gleich ewigen Principe, sondern die Idee der Creation wird strenge festgehalten, indem im Gegensatze zu den Lehren der antiken Philosophie, welche Gott, die Materie und die Ideen als die Principe der Welt voraussetzte, nur der ewige, unveränderliche Wille Gottes als das alleinige Princip alles creatürlichen Seins angesehen wird, durch dessen absolute Machtvollkommenheit die Weltwesen aus Nichts geschaffen wurden; und so wie der Wille Gottes absolut voraussetzungsloser, souveräner Wille ist, der keiner schwankenden Wahl unterliegt, so ist auch die einmal geschaffene Creatur für immer gegründet.[1])

Mit der Schöpfung der Welt beginnt das zeitliche Geschehen, für welches aber auch schon von Ewigkeit her die Gesetze vorgezeichnet sind, so wie von Ewigkeit her die Formen des Daseins der Creaturen in unabänderlicher Weise festgesetzt sind.[2])

Wenn hier jedoch auch von ursprünglichen Formen in Gott geredet wird, so tritt Hugo doch nachdrücklich platonisirenden Erklärungsweisen der Schöpfung entgegen.[3]) Es ist daher auch nicht Nothwendigkeit oder Bedürfniss der Grund der Schöpfung, sondern nur freier Wille. Als Motiv kann nur die sich mittheilenwollende Liebe des Schöpfers angegeben werden, welche alle Creaturen zur Seligkeit beruft.[4]) — Dabei wird neben dem Dualismus zwischen Gott und der Welt, der andere zwischen Geist und Natur in gleicher Weise festgehalten, so dass die

---

T. III. De sacr. L. I. p. X. c. 5. Illi qui creaturam pro Deo coluerunt gemino errore decepti, vel creaturam æternam vel Deum temporalem esse crediderunt.

[1]) Ibid. T. III. Summ. Sent. Tr. II. c. 13. Voluntas Dei causa primaria omnium est et ideo immutabilis. T. I. Ann. eluc. in pentat. c. IV. In hoc enim differunt authores nostri a philosophis, quod philosophi Deum opificem tantum et tria ponunt principia; Deum, materiam et archetypas ideas; nostri vero unicum ponunt principium et hoc Deum solum. c. VI. Fecit enim Deus omnia creando et distinguendo non operatione sed sola voluntate, quæ fuit ab æterno. T. III. De sacr. L. I. p. IV. c. 1. Prima omnium rerum causa est voluntas creatoris, quam nulla præcedens causa movit, quia æterna est, nec subsequens aliqua confirmat, quoniam ex semetipsa justa est. Ibd. p. II. c. 11. Itaque æterna bonitate semper voluit et æterna sapientia semper disposuit quod æterna potestate aliquando fecit.

[2]) Ibid. T. I. Ann. eluc. in pentat. c. 5. — — simul cœperint tempus et materia — — — — propterea dicimus creata esse tempus et materiam, quia tempus non est aliud nisi mutabilitatis successio, quæ cum mutabili materia cœpit esse. Hom. XIV. Opus Dei est essentiam rerum de nihilo creare, materiam rerum in formam disponere, motum autem rerum sub certo ordine temperare. — Propterea tria hæc ad opus Dei pertinent, id est essentia rerum, forma et ordo. Hæc autem tria — stabilia sunt, nec temporis capiunt mutabilitatem, quia rerum essentiæ hoc, quod sunt, nunquam esse desinunt, et rerum formæ secundum primam conditoris sui institutionem suis generibus perpetuam identitatem custodiunt, et motus rerum primi ordinis legem nunquam transcendunt. Neque enim vel essentiae rerum nihil esse, vel forma rerum aliter esse, vel ordo rerum dispositioque ab initio aliter se habere potuerunt; sed servant omnia primæ legis normam et antiquæ institutionis pactum nunquam secus currentia adhuc cuncta custodiunt. Propterea ergo permanent opera Dei, quia stabile est in rebus omnibus, quod Deus fecit, ut maneat semper. Opus itaque Dei est creare, formare, disponere universa.

[3]) Ibid. T. I. Ann. eluc. ev. Joan. c. 2.

[4]) Ibid. T. II. De vanitate mundi L. III. A. Quare ergo fecit Deus creaturam si bonum ejus auctum non est per creaturam? R. Charitate non necessitate Deus fecit opera sua, non ut ab eis bonum suum augeret, sed ut eis bonum suum impenderet. Fecit enim rationalem creaturam, ut eam in se beatificaret, cui quidem ad obsequium cætera omnia subjecit se ipsum in præmium ad gloriam proponens. T. III. De sacr. L. I, p. XI. c. 1.

Materie die Grundlage für alles natürliche Sein ist, dessen Gestaltung sich in den sechs Schöpfungstagen vollzieht.[1]) — Dieser Process der Gestaltung des natürlichen Seins vollzieht sich dadurch, dass die in Gott von Ewigkeit gelegenen Ideen der einzelnen Dinge an die Materie herantreten und von derselben aufgenommen werden; darin vollzieht sich eine Offenbarung Gottes nach aussen und in dieser Hinsicht weisen alle Geschöpfe auf ihren Urheber zurück. Aber dadurch wird weder eine vollkommene Gottähnlichkeit der natürlichen Dinge noch eine vollständige Offenbarung Gottes bewirkt; denn da wegen der nothwendigen Theilbarkeit der Materie in ihr nirgends die Totalität der göttlichen Ideen als solche ihre Darstellung finden kann, so tritt immer nur diese oder jene Idee am Einzelndinge in Erscheinung und dabei ist sie selbst nicht rein und ungetrübt dargestellt, indem wegen der nothwendigen Concretheit das Einzelnding immer ein Dieses oder Jenes sein muss. Hugo bemerkt dabei, dass eine solche Schöpfung Gott nicht habe genügen können, wesshalb die Schöpfung geistiger Principe erfolgte. Im geistigen Principe dagegen tritt eine vollkommene Ebenbildlichkeit Gottes zu Tage, und zwar vorzugsweise durch die Vernunftbethätigung, wodurch der Geist befähigt ist, Gott und die Totalität der göttlichen Ideen in sich aufzunehmen und durch Selbstbethätigung zu gewinnen, so dass im Geiste das Abbild des Urbildes, nach dem Alles gemacht ist, hervortritt.[2])

Man kann hierin wohl eine Reminiscenz an die bei vielen Vorgängern Hugos in den Vordergrund tretende platonische Grundanschauung erblicken, dass jedoch diese Auffassung vom Platonismus wesentlich verschieden und mit christlichen Ideen durchdrungen, ja zumeist aus diesen entsprungen ist, ist wohl von selbst klar, zumal ja Hugo im weiteren Verlaufe der Untersuchung ausdrücklich bemerkt, dass die Geister durch ihre freie Selbstbethätigung ihre Vollendung gewinnen und verdienen sollen.

Der Mensch endlich stellt sich dar als durch Gott vollzogene Synthese von Geist und Natur. Während der Leib auf Geheiss Gottes entsteht oder im Verlaufe der Entwicklung des Menschengeschlechtes durch den Process natürlicher Zeugung hervorgeht, ist der Geist

---

[1]) Ibid. T. III. De sacr. dial. De sacr. fid. L. I. p. I. c. 3.

[2]) Ibid. T. III. De sacr. L. I. p. V. c. 3. Nam in Deo quidem omnia erant antequam essent in se secundum rationem et causam et providentiam ex qua futura erant: sed quasi minus erant singula perfecto, et unum quodque hoc aliquid et non totum secundum rationem et discretionem uniuscujusque, quæ ratio omnia continebat: et major erat in toto et quasi superabundabat singulis. Et ideo non erant singula hoc totum, sed in toto erant singula. Et tamen Deo in parte nihil minus erat, quam in toto: quia pars et totum unum erat: sed ratione et providentia una discreta sunt quæ futura erant in parte et toto: et minus futura erant in parte quam in toto. Ideo et ipsa in ratione minus habuerunt, quoniam ex ratione minus futura fuerunt. Tamen Deus minus non habuit: qui in toto totus fuit et perfectus et unus. Propter hoc ergo rationali creaturæ non unum aliquid aut hoc aut illud in ratione divina pro exemplari sufficere potuit, ad cujus similitudinem formaretur: sed quasi totum assumpsit Deum ut ejus ipsius imago fieret: et expressa est ad totum æmulans perfectionem. Ut sicut Deus spiritus erat et unus erat, et in ipso totum erat secundum rationem et providentiam et præscientiam et causam: sic ipsa spiritualis esset capax in uno præscientiæ et providentiæ et rationis et providentiæ omnium. Et eluxit perfecta imago imitans authorem suum: et apparuit quasi ipsum in altero, et idem unum.

aus der schöpferischen Hand Gottes hervorgegangen.[1]) — Dabei wird die Einheit des Geistes strenge festgehalten und in ihn der Grund alles Geschehens im Menschen gesetzt, so dass auch die Function der Nerven und Muskeln, des Ernährens u. s. w. neben dem Denken und Vorstellen in gleicher Weise vom Geiste beherrscht wird. Hugo verwahrt sich dabei an mehreren Orten gegen die Scheidung von Seele und Geist, wo die erstere als das Princip des vegetativen und animalischen Lebens angesehen wird.[2])

Ausser diesem beschäftigt sich Hugo häufiger mit der Freiheit des Menschen, wofür ihm jedoch Augustinus das Vorbild ist, auch scheint er die philosophia moralis des Hildebert von Lavardin benützt zu haben. Ebenso befasst er sich mit der von den meisten Vorgängern behandelten Frage über das göttliche Vorherwissen und folgt auch dabei ganz der Ansicht des hl. Augustinus.[3]) Im Uebrigen stellt er sich ganz auf den Boden des positiven Christenthums, darum verlangt er auch zur Vollendung des Menschen den Glauben, die Sacramente und die guten Werke, in denen sich der Glaube vollendet.[4])

Von einigem Interesse dürfte es in unseren Tagen noch sein, die Ansichten Hugo's über das Verhältniss der geistlichen und weltlichen Gewalt zu vernehmen. Er kennt die Theorie der beiden Schwerter, die dem Stellvertreter Gottes auf Erden verliehen wurden. Die geistliche Macht verleiht daher die weltliche Gewalt und ihr steht somit auch das Urtheil über die letztere zu. Der König hat seine Gewalt nur durch die Salbung und da das Verleihende immer höher geachtet werden muss, geniesst auch die geistliche Gewalt ein höheres Ansehen, welches Verhältniss auch schon im Menschen durch das Verhältniss von Geist und Körper angedeutet ist.[5]) Desshalb dürfe sich jedoch die geistliche Gewalt keinen Uebergriff in weltlichen Dingen erlauben, so wie sich die weltliche in geistliche Angelegenheiten nicht mischen soll. Weltliche Fürsten verleihen aber der Kirche häufig weltliche Gewalt und Nutzniessung irdischer Güter. In einem solchen Falle soll jedoch die Administration vorzugsweise die Ausübung der Justiz von der Kirche Laien übertragen werden. Dabei soll die Kirche nie vergessen, dass ihre weltliche Gewalt vom irdischen Fürsten herrühre; sie darf daher auch nie dahin streben, ihre Besitzungen der königlichen Gewalt ganz zu entziehen. Wenn

---

[1]) Ibid. L. I. p. VI. VII. c. 30.

[2]) Ibid. T. I. Ann. alleg. in Luc. super Magnificat. c. 1. Sed fides catholica ejus modi assertionem non recipit, sed unam eandem animam esse verissime testatur quæ in homine et corpori vitam præbet per sensum et in semetipsa vivit per intellectum — Sed et illud quod in sacra scriptura aliquoties circa unam et eandem personam designandam spiritum et animam vocabula invenimus, non propter diversas essentias significandas factum est, sed propter ejusdem essentiæ proprietatem. Nam unus et idem spiritus ad seipsum spiritus dicitur et ad corpus anima.

[3]) Ibid. c. 1. Ann. eluc. q. c. ep. P. ad Rom. q. 218.

[4]) Ibid. T. III. De sacr. L. I. p. IX. c. 8. Tria sunt quæ ab initio sive ante adventum Christi sive post ad salutem obtinendam necessaria fuerant, id est, fides, sacramenta fidei, et opera bona. p. X. c. 4.

[5]) Ibid. T. III. De sacr. L. II. p. II. c. 4. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit, et judicare habet, si bona non sit — — Si ergo (ut ait apostolus) qui benedicit major est, et minor, qui benedicitur, constat absque omni dubitatione, quod terrena potestas, quæ a spirituali benedictionem accipit, jure inferior existimetur.

es die Nothwendigkeit fordert, muss sich die Kirche unterwerfen, denn die königliche Oberhoheit im weltlichen Besitze darf nie verneint werden.[1])

Aus dem Dargestellten geht deutlich hervor, dass wir bei Hugo dasselbe lichtvolle Erfassen der Grundwahrheiten des Christenthums wiederfinden, welches wir bei Abälard in seiner spätern Lebensperiode als ein grosses Verdienst anerkennen mussten. Während jedoch bei Abälard die philosophische Tendenz neben dem theologischen Streben sich gleichmässig geltend macht, ist bei Hugo die theologische Richtung die vorwaltende; dabei gebührt aber Hugo der Vorzug der systematischen Darstellung des theologischen Materials. Ueberhaupt muss Hugo auf theologischem Gebiete das Verdienst einer lichtvollen, klaren und häufig sehr präcisen Darstellung der meisten Lehren der Kirche zuerkannt werden, ja einzelne Partien sind so gelungen, dass sie noch heutzutage als Muster der Behandlung von theologischen Thematen aufgestellt werden können; so wird, um nur eines Punctes zu gedenken, die Darstellung der Theorie der Ehe, wie sie sich bei Hugo findet, selbst in unseren Tagen kaum besser gegeben werden können.

Dieser vorwiegend theologischen Richtung wegen ist Hugo auch mehr als Theologe denn als Philosoph zu würdigen. In seinen Untersuchungen tritt zwar häufig das mystische Moment stärker hervor, doch scheint es uns desshalb noch keineswegs gerechtfertigt zu sein ihn geradezu einen Mystiker zu nennen. In ihm liegen nur die Keime jener mystischen Richtung, die namentlich im dreizehnten Jahrhunderte sich geltend machte, wobei jedoch das strenge Festhalten an den Grundwahrheiten des Christenthums immer mehr durch eine pantheistische Weltanschauung zurückgedrängt wurde. — Weit mehr tritt die Hinneigung zum Mysticismus in dem vorzüglichsten Schüler Hugos, in Richard von St. Victor hervor, zu dem wir uns nun wenden wollen.

II. Richard von St. Victor.

Richard von St. Victor, aus Schottland gebürtig, trat ebenfalls noch unter Abt Gilduin in das Kloster zu St. Victor. Hier war er einer der eifrigsten Schüler des Hugo von St. Victor. Im Kloster zeichnete er sich ebenso durch Frömmigkeit der Gesinnung und religiösen Lebenswandel wie durch sein Wissen auf philosophischem und theologischem Gebiete aus und wurde zuerst Subprior und später Prior des Klosters. In dieser Stellung wurde ihm jedoch sein Leben vielfach verbittert, denn er gerieth häufig in Conflicte mit dem Abte Gruisius, welcher die Klosterregel nur sehr lax befolgte. Er starb 1173.

[1]) Ibid. c. 7. Aliquando et potestatem et utilitatem simul tribuunt (principes sc.). Ubi tamen diligenter attendendum est, quod licet ecclesia fructum terrenae possessionis in usum accipiat, potestatem tamen exercendæ justitiæ per ecclesiasticas personas aut judicia sæcularia non potest exercere: potest tamen ministros habere laicas personas, per quos jura ac judicia ad terrenam potestatem pertinentia secundum tenorem legum et debitum juris terreni exerceat. Sic tamen ut et ipsum, quod potestatem habet a principe terreno se habere agnoscat, et ipsas possessiones numquam ita a regis potestate elongari posse intelligat.

So wie Hugo, so gibt uns auch Richard von St. Victor einen Beleg dafür, dass der in den Schulen geführte Streit zwischen den Nominalisten und Realisten zum Theile dadurch beigelegt war, dass sich die Forschung immer mehr dem theologischen Gebiete zuwandte. Ueberhaupt war das grosse Aufsehen, welches das Studium der bekannten Bruchstücke der Aristotelischen Schriften gemacht hatte, grösstentheils vorüber, denn Richard bezeugt selbst, dass Viele sich von Aristoteles abwendeten und in den Werkstätten des Heilands zu arbeiten begannen.[1]) Darum finden wir auch bei Richard ausser der von den Theologen angenommenen Unterscheidung der Sacherkenntniss und der Kenntniss der Worte, von denen die erstere auch ohne die zweite, die zweite aber nie ohne die erste sein kann,[2]) kaum eine Spur, dass er an irgend welchen Schulstreitigkeiten Antheil genommen hätte. Für ihn sind die Gattungsbegriffe zwar das Constituirende der Arten, aber nur der differentia specifica verdanken die letzteren ihr Entstehen, denn der Gattungsbegriff erzeugt aus sich durch Verbindung mit der differentia specifica die Art.[3]) Er stellt dabei die Erfassung der Dinge in ihren Art- und Gattungsbegriffen als Vernunfterkenntniss, als höheres Wissen dem Erfassen der Dinge in ihrer individuellen Erscheinung entgegen[4]) und insofern müsste man sagen, dass er dem Realismus näher stehe. — Merkwürdig ist es dabei, dass wir bei Richard einen Satz Kants beinahe mit denselben Worten finden, dass nämlich der Verstand ohne Sinnlichkeit leer sei.[5]) Das sinnliche Vorstellen wird so zur Grundbedingung alles weiteren Erkennens gemacht und vom Sinnlichen soll zum Uebersinnlichen fortgeschritten werden. Darum tritt bei Richard das psychologische Moment mehr in den Vordergrund. Doch unternimmt es Richard nicht die einzelnen Functionen der menschlichen Seele kritisch zu untersuchen, um etwa die Gränzen der Erkenntnissfähigkeit aufzustellen, sondern er nimmt einerseits die zu seiner Zeit gangbaren Unterscheidungen der einzelnen Vermögen oder Kräfte der Seele ohne jede Analyse des empirisch Gegebenen an, so dass wir bei Richard wohl kaum von einer eigentlichen Fortbildung der psychologischen Ansichten reden können; andererseits

---

[1]) Richardi sancti Victoris Scoti opp. Colon. Agrip. apud Joan. Gymnicum 1621. P. I. De contempl. L. II. c. 2. Et ecce quam multi qui prius fabricabant in officina Aristotelis, tandem saniori consilio discunt cudere in officina salvatoris.

[2]) Ibid. P. I. Sermo de missione spir. s. Potest — naturaliter esse scientia rerum etiam ubi non est scientia vocum. Certe Adam qui rebus nomina imposuit priusquam vocabula essent, rerum notitiam habuit. Alioquin quomodo congrua vocabula illis imponeret, quorum notitiam nullam haberet? Omne enim quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus. Plus itaque esse videtur habere scientiam vocum quam rerum, quando quidem rerum scientia (ut dictum est) semper comitatur scientiam vocum — — Omnis vox aut naturaliter aut accidentaliter aliquid significare habet.

[3]) Ibid. T. I. De præp. anim. ad contempl. c. 17. Nam genus adjuncta sibi differentia ex se speciem generat, quem ad modum copula viri fœminam ad prolem fœcundat.

[4]) Ibid. P. I. De statu hom. inter. L. II. c. 13. Aliud est videre res ipsas in suo esse atque aliud est eas videre in sola ratione vel summa veritate. Aliud est eas videre cuique in propria essentia et longe aliud videre eas in sola sapientia. Aliud est videre rerum substantias in suis generibus et speciebus atque aliud videre singulas in suis individuis. Istud est sensus seu imaginationis, illud vero primum est rationis et contemplationis.

[5]) Ibid. P. I. De præp. an. ad contempl. c. 5. Nam sine imaginatione ratio nihil sciret, sine sensualitate affectio nihil saperet.

huldigt er in gleicher Weise dem Dogmatismus, indem auch für ihn der Satz, dass das endliche Denk- und Vernunftwesen aus sich selbst nur Endliches zu denken und zu begreifen vermag, so zu sagen als ein unbestreitbares Axiom gilt. Da aber jedenfalls das Denken vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen fortschreiten muss, um zum Abschlusse zu gelangen, so wird von Richard seinem vorzugsweise theologischen Standpunkte entsprechend die Intervention der göttlichen Gnade behufs dieses Fortschreitens als unumgänglich nothwendig erklärt. Namentlich reiche die Kraft der menschlichen Vernunft nicht aus, um über Gott der Wahrheit entsprechende Aufschlüsse zu gewinnen.[1]) Wenn er daher auch noch so oft darauf hinweist, dass wir von der Betrachtung der Welt zur Erkenntniss Gottes aufsteigen sollen, so ist dieses doch ohne innere Erleuchtung nicht möglich.[2])

In allem Uebrigen finden wir bei Richard theils nur eine Wiederholung, theils nur eine Fortbildung dessen, was wir bei Hugo kennen gelernt haben; häufig sind einzelne Sätze wörtlich den Schriften Hugos entnommen, oder nur wenig verändert wiedergegeben, nur tritt überall die mystische Richtung und die Gesinnung des Mönches viel stärker zu Tage. So hält er Geringachtung der irdischen Güter und seiner selbst für die Basis der Tugenden und vorzugsweise der Liebe zu Gott.[3]) Desgleichen fordert er eine ascetische Beschränkung der Sinnlichkeit selbst im Gebiete des Erlaubten, um sich ganz der Betrachtung des Ewigen widmen zu können.[4]) Desshalb verlangt R. von Dem, der zu höherer Erkenntniss gelangen will, sittlichen Lebenswandel, fleissige Meditation und häufiges Gebet,[5]) da der Geist während des Gebetes die meisten Aufschlüsse über Ueberirdisches empfange,[6]) so wie der Eifer in geistigen Betrachtungen durch gnadenreiche Erleuchtung und Offenbarung belohnt werde.[7]) Völlige Gottesergebenheit sei das beste Studium,[8]) dadurch werden wir der Gnadenwirkungen theilhaftig, durch welche im Geiste wahre Intelligenz entsteht.[9])

---

[1]) Ibid. P. I. De statu inter. hom. L. II. c. 6. Sed quidquid in divinis secretis de humana industria præsumitur, frustra attentatur, et quamdiu in hunc modum quæritur in vanum laboratur — — — quia scientiarum nostrarum disciplinæ vel quælibet traditiones humanæ ad divinorum secretorum discussionem et investigationem sufficere non possunt.

[2]) Ibid. P. I. De exterm. mal. Tr. III. c. 16. Felix cui visibilium scientia sit scala ad invisibilia cognoscenda. Tr. II. c. 11. Invisibilia — Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Nequaquam ergo negligenda sunt, quæ per investigationem inveniri possunt, sicut et illa ex nostra virtute non præsumere, quæ nostram intelligentiam et humanam rationem excedunt. Illa sunt secundum rationem, ista sunt supra rationem. Illa debemus alta perscrutatione diligenter inquirere, ista debemus ex divina revelatione humiliter expectare. De statu inter. hom. L. II. c. 51. Opera ejus (Dei sc.) viæ sunt ejus. Viæ inquam per quas ad nos venit, viæ per quas nostræ se intelligentiæ ingerit et innotescere facit. Ex operibus namque ipsius ad ejus cognitionem proficimus.

[3]) De exterm. mali. Tr. I.

[4]) Ibid. Tr. II. c. 7. Nunquam enim humanus affectus ad æternitatis desiderium perfecte inflammatur, nunquam humanus intellectus ad æternorum contemplationem plene acuitur, nisi carnis cura in rebus etiam licitis multumque necessariis frequenter fortiterque repellatur.

[5]) De præp. anim. ad contempl. c. LXXIX.

[6]) De statu inter. hom. L. II. c. 7. 10.

[7]) De contempl. L. IV.

[8]) De statu inter. hom. L. II. c. 12. Optimum ergo studii genus est summæ devotioni summam curam impendere.

[9]) De contempl. L. III. c. 6. — ex ipso enim animo intelligentia nascitur quando a divina gratia visitatur.

Alle unsere Meditation soll vorzugsweise der vollständigen Gewinnung der religiösen Heilswahrheiten, wie sie in der hl. Schrift uns geoffenbart wurden, gewidmet sein, denn darin ist die unverfälschte Wahrheit ausgesprochen, die stets sich behauptete und behaupten wird, während die Lehren der einzelnen philosophischen Sekten vorübergegangen sind.[1]) Damit ist jedoch nicht gemeint, dass der Inhalt des Glaubens einfach angenommen werden sollte, sondern der Fortschritt vom Glauben zum Wissen wird verlangt.[2]) Wir sollen uns befleissen, dasjenige, was der Glaube vorschreibt, zum vollen Verständnisse zu bringen.[3]) Darum soll auch nach weltlichem Wissen gestrebt werden, welches der geistlichen Wissenschaft zu dienen hat, aber keinesfalls zur Vernachlässigung der letzteren führen darf;[4]) denn das weltliche Wissen ist eitel, wenn es nicht im Dienste der Theologie steht.[5]) Wenn aber das Streben dahin geht, die Offenbarung ganz zu verstehen, so bleibt nicht verborgen, dass so Manches unbegreiflich bleibe; dieses muss aber nichtsdestoweniger für wahr gehalten werden,[6]) zumal die Wahrheit des Glaubens tausendfach durch Wunder bestätigt ist.[7]) — Durch diesen Hinweis auf die Wunder zur Bestätigung der Wahrheit der Glaubenssätze geht deutlich hervor, dass bei Richard das supranaturalistische Moment eine hervorragende Rolle spielt, indem einerseits nur durch supranaturalistischen Einfluss die Erkenntnisskraft im Innern erhöht, andererseits ebenso durch einen supranaturalistischen Einfluss die Wahrheit in objectiver Hinsicht bezeugt wird. Wenn es daher auch als etwas Verdienstliches erachtet wird, durch ernstes Studium ein höheres Verständniss der Glaubenswahrheiten zu gewinnen, so ermahnt uns Richard doch, nicht etwa zu glauben, dass wir durch unsere Kräfte und unser Verdienst den höchsten Grad der Anschauung erreichen könnten. Die Erreichung dieses Zieles bleibt stets ein gnadenreiches Geschenk Gottes.[8])

Diesen Erklärungen gegenüber erscheint es sehr merkwürdig, dass Richard in der Schrift über die Trinität nur Vernunftgründe zur Anwendung bringen will und sogar die Ueberzeugung ausspricht, dass sich für Alles hinreichende Vernunftgründe vorfinden müssen, welche zur Anerkennung der Wahrheit nöthigen, wenn uns dieselben auch noch unbekannt sein mögen.[9])

---

[1]) Ibid. L. II. c. 2.

[2]) De trinit. Prol. Nitamur semper in quantum fas est, vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide. De exterm. mali. Tr. II. c. 8. — — Præcipimur credere ut aliquando mereamur et intelligere.

[3]) De trinit. L. I. c. 3. Oportet per fidem intrare — — et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam, quæ per fidem tenemus, quotidianis incrementis proficere valeamus. In horum plena notitia et perfecta intelligentia vita obtinetur æterna.

[4]) De statu inter. hom. L. II. c. 11. Debent ergo quælibet sæculares scientiæ spiritualibus studiis subservire.

[5]) Ibid. L. II. c. 1—5.

[6]) De contempl. L. II. c. 10. Quorum igitur rationem perspicere non vales nihilominus tamen ex fidei regula justa et ordinata esse non dubites.

[7]) De Trinit. L. I. c. 2.

[8]) De contempl. V. c. 15. Nemo autem tantam cordis exultationem vel sublevationem de suis viribus præsumat, vel suis meritis adscribat. Constat hoc sane non meriti humani sed muneris esse divini.

[9]) De Trinit. L. I. c. 4. — Credo namqne sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quæ necesse et esse, non modo probabilia imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contigat nostram industriam latere.

Da in dieser Schrift der Versuch gemacht wird, die theologischen Lehren von der Gottheit auf rein rationelle Weise darzustellen, so könnte man fast, wenn man diese Arbeit Richards mit seinen übrigen der allegorisch mystischen Bibelauslegung huldigenden Schriften vergleicht, sich veranlasst finden, die Echtheit dieser Schrift zu bezweifeln, doch wird ein solcher Verdacht durch keine anderweitigen Gründe unterstützt.

Richard unterscheidet wie Hugo zwischen Imagination, Meditation und Contemplation, nur macht er noch Unterabtheilungen, so dass im Ganzen sechs verschiedene Bethätigungsweisen unterschieden werden. Sinnliches Vorstellen, Verstandesthätigkeit und Vernunftthätigkeit müssen jede wieder in zwei Unterabtheilungen geschieden werden. Die erste Abtheilung besteht in Imagination nach blosser Imagination, die zweite in Imagination nach Verstandesthätigkeit, die dritte in Verstandesthätigkeit nach Imagination, die vierte in Verstandesthätigkeit nach Verstandesthätigkeit, die fünfte ist über aber nicht ausser der Vernunft, die sechste über die Vernunft und scheinbar ausser der Vernunft. Die zwei ersten haben es bloss mit dem sinnlich Gegebenen zu thun, die dritte und vierte Unterscheidung mit dem Intelligiblen, die zwei letzten endlich mit dem Intellectiblen. Dabei wird der Unterschied zwischen Intelligibel und Intellectibel hier dahin erklärt, dass das Intelligible das Unsichtbare aber durch die Vernunft Erkennbare, das Intellectible dagegen dasjenige Unsichtbare umfasst, das von der menschlichen Vernunft allein nicht erkannt und begriffen werden kann. Für die sechste Abtheilung bietet der Glaube die Stütze dar, wie z. B. für die Trinitätslehre.[1])

Bei diesem successiven Erheben der menschlichen Erkenntniss erlöschen, so zu sagen, die niederen Functionen der Seele, wenn eine höhere Stufe erreicht wird; Sinn, Gedächtniss und Vernunft (als das Vermögen, aus den durch Abstraction gewonnenen Begriffen zu schliessen) vergehen, wenn Gott im menschlichen Denken erscheint.[2]) Doch darf dieses Erlöschen nicht als ein völliges Austilgen gefasst werden, vielmehr verschwindet in der höheren Erkenntniss nur das dieselbe störende Moment der niederen Erkenntnissstufe; das reine, ungetrübte Resultat der niederen Thätigkeit unserer Seele dagegen bleibt auch in der höheren Erkenntniss; darum erndtet die Contemplation die Früchte der früheren Arbeit ohne Arbeit. Der höhere Sinn trägt die Erkenntniss alles dessen in sich, was der niedere Sinn erkannte;

---

[1]) De contempl. L. I. c. 6. Sex autem sunt contemplationum genera a se et inter se omnino divisa. Primum itaque est in imaginatione secundum solam imaginationem. Secundum est in imaginatione secundum rationem. Tertium est in ratione secundum imaginationem. Quartum est in ratione secundum rationem. Quintum est supra sed non præter rationem. Sextum supra rationem et videtur esse præter rationem. Duo itaque sunt in imaginatione, duo in ratione, duo in intelligentia. — c. 7. Duo itaque ex his in imaginatione consistunt quia solis sensibilibus intendunt. Duo in ratione consistunt, quia solis intelligilibus insistunt. Duo vero in intelligentia subsistunt quia solis intellectibilibus intendunt. Sensibilia dico, quælibet visibilia et sensu corporeo perceptibilia. Intelligibilia autem dico invisibilia ratione tamen comprehensibilia. Intellectibilia hoc loco dico invisibilia et humanæ rationi incomprehensibilia. — — Sexto autem omnis humana ratio videtur esse contraria, nisi fuerit fidei admixtione suffulta.

[2]) De præp. animi ad contempl. c. 74. Benjamin igitur nascente Rachel moritur, quia mens ad contemplationem rapta, quantus sit humanæ rationis defectus, experitur. c. 84. Ibi enim sensus corporeus, ibi exteriorum memoria, ibi ratio humana intercipitur, ubi mens supra semetipsam rapta in supera elevatur.

daher wird die Einbildungskraft von der Vernunft umfasst; die Intelligenz aber schliesst beide in sich. Der Strahl der Contemplation verbreitet sich über Alles, durchleuchtet das niedere Erkennen von Neuem und erhöht es auf diese Weise. — Ein und derselbe Gegenstand kann daher von verschiedenen Individuen verschieden aufgefasst werden, jenachdem bei der Betrachtung die Cogitation oder Meditation oder Contemplation eintritt.[1])

Das geistige Auge erfasst das Unsichtbare in analoger Weise wie das körperliche Auge das Sichtbare, nur ist im empirischen Menschen dieses geistige Auge durch die Sünde verdunkelt.[2]) Die höchste Erkenntniss wird durch reine Contemplation gewonnen, deren Basis Liebe zu Gott ist; denn die Liebe bewirkt eine Annäherung zwischen Liebendem und Geliebtem. Es werden vier Grade der Liebe unterschieden, die in einer successiven Steigerung bis zur mystischen Vereinigung mit Gott bestehen. So wie das Eisen ins Feuer geworfen successive die Qualitäten des Feuers in sich aufnimmt, so dass es endlich nur Feuer zu sein scheint, so einigt sich der Geist in reiner Liebe mit Gott, dass er ganz in das göttliche Wesen überzugehen und durch das göttliche Licht durchleuchtet zu sein scheint, so dass der Gedanke der eigenen Selbstständigkeit, so zu sagen verschwindet.[3]) Während dieser mystischen Vereinigung mit Gott tritt ekstatische Verzückung ein, deren Beschreibung wörtlich der dem Hugo von St. Victor fälschlich zugeschriebenen Schrift „De anima" L. II. c. 20 entnommen ist.[4])

Dabei wird von Richard ein allegorisches Bild, das von dem Felsengrabe Christi hergenommen ist, eingeflochten. Richard führt aber diese Beschreibung der ekstatischen Verzückung noch weiter aus, wenn er behauptet, dass nur dadurch die ungestörte Ruhe und der volle Friede der Seele gewonnen werden könne, wenn alle irdischen Sorgen abgeschnitten werden und ersterben, während der Geist allein in der reinen Anschauung Gottes lebt. Da solle nicht Leib und Seele, sondern, was noch wunderbarer ist, Seele und Geist getheilt werden. Obwohl dem gesammten Vorstellungsleben nur Ein reales Princip zu Grunde liegt,

---

[1]) De contempl. L. I. c. 3. Contemplatio permanet sine labore cum fructu. — — — Omnia quæ subjacent sensui inferiori necesse est ea etiam subjacere sensui superiori. Unde constat, quia cuncta, quæ comprehenduntur ab imaginatione ea etiam aliaque multa, quæ supra jam sunt, comprehendi a ratione. Similiter ea, quæ imaginatio vel ratio comprehendunt sub intelligentia cadunt et ea etiam, quæ illæ comprehendere non possunt. Vide ergo contemplationis radius, quam late se expendat, quia omnia lustrat. Et licet sæpe circa eandem rem alius per cogitationem, alius per meditationem, alius per contemplationem occupetur, quamvis non dispari via dispari tamen motu feruntur.

[2]) Ibid. L. III. c. 9. Sicut corporalia corporeo sensu videre solemus invisibiliter (?) præsentialiter atque corporaliter, sic utique intellectualis ille sensus invisibilia capit, invisibiliter quidem sed præsentialiter sed essentialiter.

[3]) P. I. Tractatus de quat. grad. violentiæ charit. (in fine). In primo itaque gradu (ut dictum est) animus redit ad seipsum, in secundo ascendit in Deum, in tertio transit in Deum, in quarto descendit sub semetipsum. In primo et secundo elevatur, in tertio et quarto transfiguratur. In primo ad semetipsum ascendit, in secundo semetipsum transcendit. In tertio configuratur claritati Dei. In quarto configuratur humilitati Christi. Vel in primo reducitur, in secundo transfertur, in tertio transfiguratur, in quarto resuscitatur.

[4]) De exterm. mali. Tr. c. 18.

sollen doch die niederen Functionen (die als Seele bezeichnet werden) in der Tiefe zurückbleiben, während der Geist in der Höhe seine Ruhe findet, so dass gewissermassen eine Theilung in dem einfachen Realprincipe selbst eingetreten zu sein scheint. Alles Thierische, Sinnliche wird abgestreift, der Geist, als die reine Kraft der Intelligenz, von der Seele getrennt und mit dem Herrn verbunden, der selbst ein einheitlicher Geist ist.[1]) — In diesem ekstatischen Zustande der Contemplation, der auf drei Arten, entweder durch Erweiterung der Vernunft oder durch Erhöhung derselben, oder durch Entfremdung ihrer selbst[2]) entsteht, wird der menschliche Geist ganz von dem Wasser der göttlichen Weisheit durchströmt, so dass nur die letztere in ihm widerscheint.[3])

Richard meint zwar, dass der vernünftige Geist der vorzüglichste Spiegel der Gottheit sei, doch dürfe desshalb eine unmittelbare Uebertragung des am Geiste Wahrgenommenen auf Gott auch nicht stattfinden, indem der Unterschied zwischen Gott und Creatur eine solche nicht gestatte.[4]) Dieser Unterschied ist ein solcher, dass er bei der Darstellung der theologischen Lehren ein verschiedenes Vorgehen, wie jenes, das bei Behandlung der Profanwissenschaft zur Anwendung kommt, erheischt; gerade so wie die Unterschiede in den verschiedenen Creaturen Unterschiede in den Wissenschaften begründen.[5]) Die Gotteserkenntniss ist die höchste Wissenschaft; Gott selbst kann nichts Höheres und Besseres denken als sich selbst, um so weniger kann dieses bei der menschlichen Wissenschaft der Fall sein.[6])

---

[1]) De exterm. mali. Tr. III. c. 18. Oportet ergo antequam introire liceat in illud intimæ quietis secretum et summæ tranquillitatis arcanum, oportet, inquam, ut fiat illa valde gravis et vere mirabilis, non dissolutio animæ et corporis, sed alia hæc multo mirabilior multoque gloriosior, illa denique, cujus ista est typus, divisio animæ et spiritus. Hanc autem operari in nobis solet (sicut testatur apostolus) vivus ille Dei sermo et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animæ et spiritus. Quid quæso uspiam creaturarum hac divisione mirabilior cernitur, ubi id quod essentialiter unum est, atque individuum in seipsum scinditur, et quod simplex in se et sine partibus constat a seipso dividitur atque separatur? Neque enim in homine uno alia essentia est ejus spiritus atque alia ejus est anima, sed prorsus una eademque, simplicisque naturæ substantia. Non enim in hoc gemino vocabulo, gemina substantia intelligitur, sed cum ad distinctionem ponitur, gemina vis ejusdem essentiae, una superior per spiritum, alia inferior per animam designatur. In hac itaque divisione anima et quod animale est in imo remanet, spiritus autem, et quod spirituale est ad summa evolat. — — — Spiritus ab infimis dividitur ut ad summa sublimetur. Spiritus ab anima scinditur ut domino uniatur. Cui enim adhæret domino, unus spiritus est.

[2]) De contempl. L. V. c. 2. Tribus modis contemplationis qualitas variatur, modo enim agitur mentis dillatatione, modo mentis sublevatione, aliquando autem mentis alienatione.

[3]) P. II. Ann. in Ps. XXVIII. Contemplantis si quidem animus, qui supra se tollitur, cum cœlestibus totus suspenditur, se ipsum nimirum et quæ sub ipso sunt obliviscitur et in tanto sapientiæ diluvio nil nisi cœlum aspicitur, et ipsa sapientiæ aqua qua perlustratur, aqua et in altum sublevatur. — Non est hoc negotium meriti humani sed muneris divini.

[4]) P. I. De præp. ad contempl. c. LXXII. Præcipuum et principale speculum ad videndum Deum animus rationalis absque dubio invenit seipsum. P. II. super Apocal. L. I. c. 1. Quamvis namque creatura rationalis ad imaginem et similitudinem facta sit creatoris, magna enim differentia est inter creaturam et creatorem et dificit comparatio ejus ad illam.

[5]) P. I. De præp. anim. ad contempl. c. LXXV. Secundum differentiam creaturarum erit differentia scientiarum.

[6]) De trinit. L. I. c. 18. 19. Si itaque nihil, quod Deo perfectius sit, potest per intellectum capere

In der Schrift über die Trinität sucht Richard aus der Idee des absoluten Seins die Gott beigelegten Prädicate der Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allmacht u. s. w. abzuleiten und zu zeigen, wie diese Prädicate untereinander zusammenhängen und sich gegenseitig postuliren, so dass aus jeder sogenannten Eigenschaft Gottes sich auch alle übrigen ableiten lassen. Ueberhaupt habe es bei Gott mit dessen Prädicaten ein eigenthümliches Bewandtniss, da sie ihm in ganz anderer Weise zugeschrieben werden müssen, als wie etwa dem Menschen, denn in Gott ist Sein und Sein der Prädicate untrennbar Eines;[1]) wesshalb auch der Ausdruck Substanz nicht vollkommen entsprechend ist.[2]) In dieser Einheit von Sein und Sein der Prädicate ist auch schon ausgesprochen, dass Gott nicht etwa durch den über ihm stehenden Begriff der Gottheit Gott sei, sondern dass hier wegen der schlechthinigen Einheit eine solche Unterscheidung zwischen abstractem Begriffe und realer Existenz gar nicht gemacht werden dürfe.[3]) Dabei muss Gott stets als actuelles Sein gedacht werden; das ihm zugeschriebene Thun ist eigentlich nur sein ewiger Wille,[4]) der von Ewigkeit her bestimmter Wille ist.

In der Schrift über die Trinität wird zwar der Versuch gemacht, die Lehre von der Trinität rationell zu erweisen, er zeigt jedoch nicht etwa, wie die Trinität als die einzig mögliche und denkbare Form des Daseins in dem absoluten Lebens- und Denkprocesse der absoluten Substanz, durch welchen sie sich selbst von Ewigkeit her offenbar ist, begründet ist, sondern verlässt sehr bald den eigentlich speculativen Weg, indem er darauf hinweist, dass Gott die Liebe ist, diese aber ohne Mehrheit von Personen nicht möglich sei, da Liebe will, dass der Geliebte Gegenliebe hege.[5]) Darum bietet auch die Schrift über die Trinität vom dritten Buche angefangen kein speculatives Interesse mehr dar.

Auch Richard hält strenge an der Idee der Creation fest, da das göttliche Sein einer Degeneration zur endlichen Creatur unfähig sei. Wenn aber Gott dennoch die Creatur setze,

---

scientia divina, quanto minus aliquid Deo majus, aliquid Deo melius posset excogitare scientia humana.

[1]) Ibid. L. II. c. 13. De Deo dicimus, quod sapientia sit, de homine dicimus, quod non sapientia sit, sed quod ei sapientia insit; ibi sapientiæ nomine designatur tale quid, quod sit substantia et plusquam substantia; hic nomine sapientiæ designatur tale quid, quod non sit substantia ulla. Utrabique dictio una sed ratio nominis diversa.

[2]) Ibid. c. 22. Sed quia contra substantiarum naturam nihil ei (Deo sc.) velut in subjecto inhærere deprehenditur non tam substantia quam supersubstantialis essentia esse convincitur.

[3]) Ibid. L. I. c. 16. Juxta superiorem disputationem jam pro certo tenemus, quod a summa sola subsantia est omne quod est, et quod a semetipsa habet totum quod habet. Sed si ab ipsa sunt omnia, ergo divinitas ipsa. — — Deus autem est qui Deitatem habet, et hoc ipsum quod Deus est ex Deitate habet. Sed si summa substantia hoc ipsum quod Deus est, habet ex Divinitate sua, quæ nihil habet nisi a semetipsa, profecto ipsa Deitas non aliud aliquid est, quam summa substantia. — — Hinc ergo colligitur, quod vera Divinitas est in unitate substantiæ et vera substantiæ unitas in ipsa Divinitate. — c. 17. Solus itaque et unus Deus est a semetipso et eo ipso ab æterno. Et juxta quod de summa substantia, quæ non est aliud quam ipse (prout probatum est) ab ipso est omne quod est, a semetipso habet totum quod habet, et ipse idipsum est, quod ipsa potentia, quod ipsa sapientia quod divinitas ipsa.

[4]) Ibid. L. II. c. 24. Ejus itaque facere est a se fieri velle, ejus autem pati non velle fieri.

[5]) Ibid. L. III. c. 2. sqq.

so sei diese Schöpfung nicht etwa ein Werk metaphysischer Nothwendigkeit, sondern ein Act der Freiheit und darum ein Act der göttlichen Gnade.[1])

Neben der Creatürlichkeit betont Richard die Freiheit sehr stark; sie ist das grösste Geschenk Gottes an den Menschen und ähnlich der göttlichen Machtvollkommenheit. Ein freies Wesen kann nicht gezwungen werden, da Gott dieses nicht wollen kann; eine andere Creatur aber es nicht vermag. Aber nach dem Sündenfalle vermag die menschliche Freiheit nichts Gutes aus sich allein zu wirken, sondern verdankt diese Möglichkeit nur der Gnade.[2]) Dort aber, wo von den guten Werken gesprochen wird, finden wir häufige Anklänge an die philosophia moralis des Hildebert von Lavardin.

Aus dem Dargestellten ist zur Genüge ersichtlich, dass bei Richard die mystische Richtung weit mehr in den Vordergrund tritt als bei Hugo und er daher mit weit mehr Recht ein Mystiker genannt werden kann als dieser.

Während bei Hugo das Streben nach systematischer Darstellung und wissenschaftlicher Bearbeitung der theologischen Lehren als ein Hauptverdienst bezeichnet werden muss, tritt dieses Streben bei Richard ganz in den Hintergrund; denn mit Ausnahme der Schrift über die Trinität finden wir in keiner anderen Arbeit eine den Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Gliederung und Anordnung des Materials. Darum glauben wir kaum zu irren, wenn wir schliesslich behaupten, dass die Leistungen und die Bedeutung Richards gegenüber jenen Hugos häufig weit überschätzt worden seien, und dass jedenfalls dem Letztern in jeder Hinsicht der Vorrang gegenüber dem Ersteren gebühre.

---

[1]) Ibid. L. II. c. 8. Certum tenemus quod sola divina substantia sit a semetipsa et quod ab ipsa sint cætera omnia. Sed quidquid ab ipsa est, seu etiam esse potest, aut est secundum operationem naturæ aut est secundum impartitionem gratiæ. Quod vero certum est, quod divina natura degenerare, vel omnipotentia corrumpi non valet, tam certum fore oportet, quod de divina substantia naturæ ipsius operatione esse non posset, quod Deus non esset; sed satis superius probavimus, quod non posset esse Deus nisi substantialiter unus. De ipso itaque Deo, de unica illa et singulari substantia ipsius esse non potest alius Deus, sed nec aliud quidquid, quod non sit Deus. Constat itaque ab illo esse secundum operationem gratiæ quidquid est aliud quam ipse. Sed quidquid ab illo est, non tam exigente natura, quam operante gratia pro arbitrio beneplaciti potuit ab illo fieri, potuit æque ab illo non fieri. Quæ igitur ab illo fiunt, divinam illam et incorruptibilem et incommutabilem substantiam materiam habere non possunt. Constat itaque (sola divina substantia excepta) cætera omnia vel ex nihilo facta, vel mutabile aliquid habere pro materia — — — colligitur, quod primordialis materia et materialia omnia mediante materia, quod immaterialia quæque et universaliter omnia sunt ex nihilo creata.

[2]) De statu inter. hom. Tr. I. c. 3, 13, 16.





